مکتبہ صدیقیہ

محلہ عیسی خیل نیو روڈ مینگورہ سوات فون: 0334-9452042, 0334-9332627

انتساب

مادر علمی جامعہ دارالعلوم کراچی اور مدرسہ دارالقرآن رحیم آباد سوات کے نام

جہاں کے بام و در میں بیتے ہوئے شب و روز نے

اس کاوش کو علماء وطلباء کی خدمت میں پیش کرنے کا قابل بنایا

ابوزکریا علی محمد

عرض ناشر

اللہ تعالی کے فضل وکرم سے مکتبہ صدیقیہ قارئین کی خدمت میں احسن الوقایہ کے نام سے شرح الوقایہ اخیرین کی شرح پیش کر رہا ہے۔اس شرح میں چند اہم باتوں کا خیال رکھا گیا ہے۔

(۱) یہ کہ مکمل عربی عبارت لگائی گئی ہے (۲) سلیس اور بامحاورہ ترجمہ کا التزام یا گیا ہے (۳) ہر مسئلہ کی صورت الگ الگ مثالوں کے ساتھ واضح کی گئی ہے (۴) شارحؒ نے جہاں پر نحو کا کوئی مسئلہ ذکر کیا ہے اس کی مکمل وضاحت کی گئی ہے اور جہاں پر پورا قاعدہ لکھنے کی ضرورت محسوس کی گئی ہے وہاں پر نحو کا مکمل قاعدہ ذکر کیا گیا ہے (۵) مشکل مقامات کی تشریح میں عام فہم مثالیں دی گیئں ہیں تا کہ طلباء کو سمجھنے میں آسانی ہو (۶ ہر مسئلہ کیلئے الگ الگ جلی عنوان قائم کیا گیا ہے تا کہ مسئلہ معلوم کرتے وقت مشکلات نہ ہوں (۷) کتاب کے اول میں فہرست قائم کیا گیا ہے تا کہ مسئلہ معلوم کرنے میں وقت ضائع نہ ہو۔

ہم نے اپنی طرف سے عبارت کی تصحیح کی پوری کوشش کی ہے لیکن پھر بھی انسان ہے غلطی سے محفوظ ہونا انسان کی قدرت میں نہیں ہے لھذا اگر کہیں پر کتابت کی غلطی، یا کسی جگہ علمی اور فنی غلطی نظر آئے تو وہ یقیناً ہماری کوتاہی ہوگی لھذا قارئین کی خدمت میں درخواست ہے کہ اس جیسے غلطیوں کی نشاندہی فرما کر ہمیں مطلع فرمائیں تا کہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح کی جا سکے۔ہم آپ کے ممنون ہوں گے۔

تمام قارئین سے دعا کی درخواست ہے کہ اللہ تعالی اس سلسلے کو مزید آگے جاری رکھنے کی ہمت اور توفیق عطا فرمائے ،اس کیلئے وسائل اور اسباب میں آسانی پیدا فرمائے اور جلد کو ثانی کو جلد از جلد زیب قرطاس فرما کر نظرِ قارئین فرمائے وما ذلک علی اللہ بعزیز ۔اور یہ کام برادر مکرم جناب ابوزکریا مولوی علی محمد صاحب،ان کے اساتذہ اور والدین کیلئے نجادتِ دارین کا ذریعہ بنائے اور اس خدمت کو اپنے دربار عالی میں قبول فرمائے آمین یارب العالمین۔

حنیف اللہ حنیفؔ

Madrasa
Dar-ul-Quran
(Regd.)
Rahimabad Swat N.W.F.P. (Pak)
Ph: 0946-700913

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مدرسہ دار القرآن (رجسٹرڈ)
رحیم آباد ...... سوات ...... صوبہ سرحد ...... پاکستان
فون: 0946-700913

تاریخ ______
حوالہ نمبر ______

درس نظامی کے متداول فقہی کتب میں شرح الوقایہ کی اہمیت وافادیت اہل علم پر مخفی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وفاق المدارس العربیہ پاکستان کے ارباب حل وعقد نے شرح الوقایہ (اخیرین) کو درس نظامی میں داخل کراکر اس حقیقت کا بر ملا اعتراف واظہار کیا۔

اسلاف کے علمی ذوق کے مطابق شرح الوقایہ کے بعض مباحث بھی علمی، تحقیقی پیچیدگیوں سے بھرا ہیں۔ بالخصوص فی زمانناجبکہ علمی پختگی اور قوی علمی استعداد کی کمی بھی حیاں ہے اس بات کی ابتدائی مدرسین کرام اور طلباء کو یہ ضرورت محسوس ہوتی رہی کہ شرح الوقایہ (اخیرین) کے علمی نکات اور فنی دقائق کو تفصیل و تشریح کے ساتھ واضح کیا جائے۔ ہر چند کہ بعض مترجمین حضرات نے صرف لفظی ترجمہ کراکر اس کو سہل بنانے کی کوشش کی ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان کا نقطہ نظر صرف آسان ترجمہ پیش کرنا رہا ہے۔ جس سے یہ تشنگی دور نہ ہو سکی۔

چنانچہ عزیزم مولانا علی محمد صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ کو جب پہلی مرتبہ یہ کتاب پڑھانے کا موقع ملا تو انہوں نے خود بھی اس ضرورت کو محسوس کیا۔ اپنے ذوق مطالعہ اور تحقیقی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے انہوں نے اس اہم علمی خدمت کا بیڑا اُٹھایا۔ اپنے اساتذہ کرام کے باہمی مشاورت سے بفضلہ تعالیٰ شرح الوقایہ (اخیرین) کا آسان اور سہل انداز میں بامحاورہ ترجمہ اور تشریح اس انداز میں کیا کہ فقہاء کرامؒ کے فقہی اختلافات کو مدلل بیان کیا۔ لفظی تحقیقات اور صرفی، نحوی قواعد ومباحث کے پیش نظر بیش قیمت تحقیقات رقم کیں۔ جس سے یہ علمی تشنگی کافی حد تک کم ہو سکی۔ فللّٰہ الحمد علی ذلک

فاضل شلف ماشاء اللہ مدرسہ دار القرآن رحیم آباد (سوات) کے قابل فخر اور ممتاز فضلاء میں سے ہیں جو تحصیل علم کے دوران بھی ممتاز ترین طلباء میں سے رہے ہیں۔ اب ان کی پہلی علمی وتحقیقی خدمت "احسن الوقایہ" آپکے ہاتھوں میں ہے۔

ناچیز تو بالاستیعاب اپنے مصروفیات کے باعث مطالعہ نہ کر سکا لیکن چند مختلف مقامات کو دیکھکر اندازہ ہوا کہ موصوف نے جانفشانی کے ساتھ دلنشین انداز میں شرح الوقایہ (اخیرین) کی افادیت کو سہل بنانے کی مبارک سعی فرمائی ہے۔ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس شرح کی افادیت کو عام اور تام بنائیں اور اسے فاضل مؤلف حفظہ اللہ کے مزید علمی وروحانی ترقیات کا ذریعہ بنا دیں۔ آمین۔ وما ذلک علی اللہ بعزیز!

صدیق احمد عفی عنہ
خادم مدرسہ دار القرآن رحیم آباد۔ سوات

۸/ شوال المکرم ۱۴۲۴ھ

تقریظ حضرت شیخ القرآن والحدیث مولانا حمید اللہ دیرویؔ صاحب دامت برکاتھم

مہتمم مدرسہ عربیہ مظہر العلوم مینگورہ سوات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ وحدہ والصلوۃ والسلام علی من لانبی بعدہ ۔:

امابعد: محترم المقام ابوزکریا مولانا علی محمد صاحب فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی ، حالاً مدرس مدرسہ تعلیم القرآن کلاتھ مارکیٹ مینگورہ سوات نے شرح الوقایہ آخرین کی شرح اردوزبان میں تحریر کی ہے۔ بندہ نے چیدہ چیدہ مقامات کا مطالعہ کیا بحمد اللہ بسیار کاوش، انتھک کوشش، اورکافی عرق ریزی سے وقیع معلومات کا یہ خزانہ جمع کیا ہے۔

علم فقہ میں شرح الوقایہ کا مقام مسلّم عندالکل ہے شرح کی سات خصوصیات اور امتیازات مؤلف دام عمرہ نے خود تحریر کی ہیں شرح الوقایہ کے بعض مقامات ہدایہ سے بھی زیادہ مفصّل ہیں جیسے کہ طہر متخلل میں یہ بات واضح ہے۔ اگرچہ صاحب ہدایہ، صاحبِ شرح الوقایہ سے پہلے گزرے ہیں لیکن پھر بھی کبھی کبھی صاحبِ شرح الوقایہ، صاحبِ ہدایہ کا قول نقل کرتے ہیں ,,, **قال صاحب الهدایة کذا وقال کذا**،، دووجہ سے ایسا کرتے ہیں۔

(۱) اپنی تائید کیلئے کہ اس بات اور مسئلہ میں میں اکیلا نہیں ہوں صاحبِ ہدایہ نے بھی یوں کہا ہے۔

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ کبھی صاحبِ ہدایہ پر اعتراض ہوتا ہے۔

اللہ رب العالمین سے التجاء ہے کہ مؤلف کی اس محنت کو قبولیتِ تام نصیب فرمائیں آمین اور علماء کرام وطلباء عظام اور عوام کیلئے یکساں فہمِ دین اسلام اور نجاتِ دارین کا ذریعہ بنائیں. **وماذلک علی اللہ بعزیز**

والسلام:

ازخاکپائے اکابر دیوبند

حمید اللہ دیرویؔ مہتمم مدرسہ مظہر العلوم مینگورہ سوات

۵ شوال المکرم ۱۴۲۸ھ بمطابق ۱۸اکتوبر ۲۰۰۷ء بروز جمعرات

تقریظ حضرت مولانا مفتی محمد اسحاق صاحب دامت برکاتھم

استاذ مدرسہ دار القرآن رحیم آباد سوات

شرح الوقایہ جو درسِ نظامی کی مشہور و معروف کتاب اور فقہ اسلامی کا بہترین مجموعہ ہے یہ وہ عظیم کتاب ہے جو تمام مدارس اسلامیہ کے نصاب میں داخل ہے اور اس کے بغیر مدارس اسلامیہ کا نصاب نامکمل سمجھا جاتا ہے۔ اس کتاب کی عربی زبان میں حواشی تو لکھی جا چکی ہیں لیکن اب تک اردو زبان میں شرح الوقایہ کی کوئی مبسوط اور مکمل شرح منظر عام پر نہیں آسکی ہے۔ شدید ضرورت کے باوجود اردو کا دامن ابھی تک شرح الوقایہ کی ایسی شرح سے خالی تھا جو اساتذہ کرام اور طلباء عظام سب کیلئے یکساں مفید ہو بالآخر برادر مکرم فاضل نوجوان مولانا علی محمد صاحب زادہ اللہ علماً وفضلاً (جو ملاکنڈ ڈویژن کے قدیم اور اولین عظیم دینی درسگاہ مدرسہ تعلیم القرآن کلاتھ مارکیٹ مینگورہ قائم شدہ 1965ء بانی الحاج حضرت انظر گل باباجی صاحب دامت برکاتھم العالیہ۔ کے قابل وجید اساتذہ کرام میں سے ہیں اور خود شرح الوقایہ پڑھاتے ہیں) نے قلم اٹھایا اور بہت حد تک اس ضرورت کو پورا کیا۔ اب تک احسن الوقایہ کے نام سے شرح الوقایہ کی جلد ثالث سے متعلق دو جلدیں (جلد اول منظر عام پر آچکی ہے اور جلد ثانی زیر طبع ہے) موصوف کے قلم سے آچکی ہیں۔

راقم الحروف اپنی عدیم الفرصتی کی وجہ سے بالاستیعاب تو نہیں دیکھ سکا البتہ بعض اہم مباحث کا مطالعہ کرنے سے اندازہ ہوا کہ مؤلف موصوف نے تشریح، صورتِ مسئلہ، اور نقلِ مذاہبِ ائمہ کرام کے سلسلہ میں بڑی جانفشانی کے ساتھ تحقیق کی ہے۔ اور پھر تمام مذاہب کو روایات ودرایات کے زیور سے آراستہ کیا ہے۔ اندازِ بیان شستہ، شگفتہ اور دلنشین ہے۔ زبان سلیس اور شرین ہونے کے ساتھ سادہ اور تدریسی لب ولہجہ کے قریب تر ہے۔ ان شاء اللہ یہ شرح حضراتِ مدرسین وطلباء کرام دونوں کیلئے مفید ثابت ہوگی۔

اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ وہ احسن الوقایہ کو اسم بامسمّٰی بنائے اور اصل کتاب کی طرح اس کے فیض کو عام سے عام تر فرمائے اور برادر مکرم، ان کے اساتذہ کرام، شیوخ، اور والدین کو بہترین صلہ عطا فرمائے آمین

محمد اسحاق

مفتی ومدرس مدرسہ دار القرآن رحیم آباد سوات

امام وخطیب سنہری مسجد سنہری محلہ بنڑ مینگورہ سوات

۶ شوال المکرم ۱۴۲۸ھ

کتاب البیع

کتاب البیع کی کتاب الوقف سے مناسبت:

کتاب البیع سے پہلے کتاب الوقف تھی دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ دونوں میں ازالۂ ملک ہوتا ہے لیکن وقف میں ازالۂ ملک لاالیٰ مالک ہوتا ہے اور بیع میں ازالۂ ملک الی مالک ہوتا ہے۔ تو وقف بمنزلہ مفرد اور بیع بمنزلہ مرکب ہوئی اور مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے۔

یہاں چند امور کی معرفت ضروری ہے:

(۱) اول تعریف بیع۔ (۲) اقسام بیع (۳) شروط بیع (۴) حکم بیع (۵) محل بیع (۶) رکن بیع (۷) مشروعیت بیع

تشریح: (۱) تعریف بیع: لفظ بیع از قبیل اضداد ہے خرید و فروخت دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ جیسے ترمذی شریف کی حدیث میں ہے۔ لایبیع بعضکم علیٰ بیع بعض ولا یخطب بعضکم علیٰ خطبة بعض " یہاں بیع سے یشتری مراد ہے اسلئے کہ منھی عنہ شراء ہے نہ کہ بیع اسی طرح لفظ شراء بھی اضداد میں سے ہے۔ خرید و فروخت دونوں میں استعمال ہوتا ہے جیسے ,, وشروہ بثمن بخس ،، سے بیع مراد ہے۔

حقیقت اور لغت کے اعتبار سے تو یہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں لیکن عرف عام میں لفظ بیع بائع کے ساتھ اور لفظ شراء مشتری کے ساتھ مخصوص ہوئے ہیں۔ لفظ بیع متعدی بدو مفعول ہوتا ہے براہ راست جیسے بعت زیداً الدار، اور کبھی مفعول اول پر بغرض تاکید مِن یا لام داخل کر دیتے ہیں، جیسے بعت من زید الدار ۔ بعتہ لک

لغت میں: بیع و شراء مطلق مبادلۃ شیء بشیء کو کہتے ہیں۔ خواہ وہ شیء مال ہو یا نہ ہو۔ جیسے باری تعالیٰ کا قول: ان اللہ اشتری من المومنین انفسھم و اموالھم بان لھم الجنة۔ اولئک الذین اشتروا الضلالة بالھدی ۔ وشروہ بثمن بخس: چونکہ حضرت یوسفؑ مال نہ تھے۔

بیع کی اصطلاحی تعریف

اصطلاح میں مختلف تعریفیں کی گئی ہیں۔ لیکن ان میں سے بہتر تعریف وہ ہے جو صاحب کنز نے کی ہے کہ: ھو مبادلة المال بالمال بالتراضی: یعنی آپس کی رضامندی سے ایک مال کو دوسرے مال سے بدل لینا بیع کی حقیقت ہے۔

تعریف مذکور میں بالتراضی کی قید قول باری تعالیٰ سے ماخوذ ہے: الا ان تکون تجارة عن تراض منکم: اور مبادلہ سے

مراد مبادلہ شرعیہ ہے یعنی ارتباط ایجاب وقبول ۔تراضی کی قید بیع شرعی کے مفہوم میں داخل تو نہیں لیکن شرعا اسکے حکم کے ثبوت کیلئے شرط ہے تو قید احترازی نہیں ہے بلکہ ایک مستقل حکم کی طرف اشارہ ہے۔ یایوں کہیں کہ یہ تعریف بیع صحیح اور بیع نافذ کی ہے نہ کہ مطلق بیع کی۔

(۲)امر دوم: بیع باعتبار ذات چار قسم پر ہے۔(۱) بیع نافذ (۲) بیع موقوف (۳) بیع فاسد(۴) بیع باطل:
ان سب کی تعریفیں اپنی جگہ آئیں گی:

مبیع کے اعتبار سے بیع چار قسم پر ہے۔ (۱) بیع مطلق، بیع العین بالثمن (۲) بیع مقایضہ، بیع العین بالعین، (۳) بیع صرف بیع الدین بالدین (۴) بیع سلم بیع الدین بالعین۔

بیع باعتبار ثمن چار قسم پر ہے:(۱) بیع مرابحہ: ثمن اول سے زائد کے عوض بیچنا (۲) تولیہ ثمن اول پر بیچنا (۳) وضیعہ: ثمن اول سے کم پر بیچنا(۴) مساومہ اس ثمن کے عوض بیچنا جس پر عاقدین راضی ہوجائیں قطع لحاظ ثمن اول سے

(۳)امر سوم شروطِ بیع:(۱) عاقدین کا عاقل ہونا (۲) مبیع کا مال متقوم ہونا(۳) مقدور التسلیم ہونا (۴) مملوک ہونا(۵) موجود ہونا

(۴)امر چہارم حکم بیع: ملک: یعنی مشتری کو مبیع میں تصرف کا حق حاصل ہونا اور بائع کو ثمن میں تصرف کا حق حاصل ہونا۔

(۵)امر پنجم: محل بیع: مال کا متقوم ہونا۔

(۶)امر ششم: رکن بیع: ایجاب اور قبول۔

مشروعیت بیع ۔بیع کی مشروعیت: قرآن ۔ حدیث ۔اجماع اور قیاس۔سب سے ثابت ہے۔قرآن پاک میں باری تعالی کا ارشاد ہے:

نمبر(۱) :،،یاایھا الذین اٰمنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارة عن تراض منکم۔

اس آیت سے معلوم ہوا کہ باہمی رضامندی سے بیع وشراء جائز اور مشروع ہے۔

احل الله البيع وحرم الربوا: یہ آیت بھی جواز بیع پر دلالت کرتی ہے۔

مشروعیت بیع حدیث سے: عن قيس بن ابى عزرة قال كنا فى عهد رسول الله ﷺ نسمىٰ السماسرة فمربنا النبى ﷺ فسمانا باسم هو احسن منه فقال يامعشر التجاران البيع يحضره اللغو والحلف فشوبوه بالصدقة (ابو داود) ۲: عن ابى سعيد الخررى رضى الله تعالىٰ عنه عن النبى ﷺ قال التاجر الصدوق الامين مع النبيين والصدقين والشهداء ۳: التجار يبعثون يوم القيامة فجارا الامن التقى وبر وصدق ان روایات میں سے ہرایک میں تاجروں کوصدقہ دینے کا حکم دیا گیا ہے۔ دیانت داری کی ستائش کی گئی ہے۔ یہ تینوں بیع اور تجارت کے جواز پر دلالت کرتی ہیں نیز ،اصحاب سیر کے یہاں حضور ﷺ کا حضرت خدیجہؓ۔کا مال لیکر شام جانا مشہور ہے۔

اجماع سے۔۔ عہد رسالت ماب ﷺ سے لیکر آج تک مسلمان بیع کے جواز پر متفق چلے آرہے ہیں۔آپ ﷺ نے خود ضرورت کی اشیاء خریدی ہیں۔اور اکابر صحابہ کرام، حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت عباسؓ، حضرت عبدالرحمان بن عوفؓ وغیرہ صحابہ کرامؓ نے تجارت کی ہے۔

قیاس: قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ بیع جائز ہونی چاہیئے اسلئے کہ ایک آدمی اپنی تمام ضروریات زندگی پورا کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ اب اپنی ضرورت کی چیزیں یا تو کسی سے زبردستی لے گا۔تو فساد برپا ہوگا۔ اسی طرح بسا اوقات ایک انسان کے پاس اپنی ضرورت سے زائد اشیاء ہوتی ہیں۔وہ اسکو دیکر اسکے مقابلے میں دوسری اشیاء لینا چاہتا ہے۔اگر یہ باہمی رضامندی اور لین دین سے ہوجائے تو فساد نہ ہوگا اور یہی بیع ہے۔

كتاب البيع

(۱) هو مبادلة المال بالمال ينعقد بايجاب وقبول بلفظى الماضى وبتعاط فى النفيس والخميس فمبادلة المال بالمال علة صورية للبيع والايجاب والقبول والتعاطى علة مادية له والمبادلة يكون بين اثنين فهما العلة الفاعلية ولم يقل على سبيل التراضى ليشمل مالا يكون بالتراضى كبيع المكره فانه ينعقد هو الصحيح انما قال هذا الان عندالبعض انما ينعقد بالتعاطى فى الخسيس لا فى النفيس والتعاطى عند البعض الاعطاء من الجانبين و يكفى عند البعض

من احد الجانبین کما اذا ساوم احد المبیع ولم یکن معه و عاء یجعل المبیع فیه فکال ففارقه فجاء بالوعاء واعطیٰ الثمن فهو جائز ولو قال کیف تبیع الحنطة فقال قفیزاً بدرهم و قال کلنی خمسة اقفزةفکال فذهب بها فهذابیع و علیه خمسة دراهم و اذا اوجب واحد قبل الاخر فی المجلس کل المبیع بکل الثمن او ترک الااذابین ثمن کل ای اذا قال بعت هذا بدرهم و ذلک بدرهم فقبل احدهما بدرهم یجوز و مالم یقبل بطل الایجاب ان رجع الموجب او قام احدہما عن مجلسه۔

ترجمہ: بیع مال سے مال بدل لینا ہے۔اور وہ منعقد ہوتی ہے ایجاب اور قبول سے جبکہ دونوں لفظ ماضی کے ہوں اور تعاطی یعنی باہمی لینے دینے سے عمدہ اور گھٹیا اشیاء میں۔ مبادلۃ المال بالمال علت صوری ہے بیع کے لئے ایجاب وقبول علت مادی ہے اور دو آدمیوں کے درمیان مبادلۃ علت فاعلی ہے۔علی سبیل التراضی کی قید نہیں لگائی تا کہ شامل ہوجائے اس بیع کو بھی جو باہمی رضامندی سے نہ ہو جیسے بیع مکرہ: اور یہی صحیح ہے مصنف نے یہ فرمایا اسلئے کہ بعض کے نزدیک بیع تعاطی خسیس اشیاء میں منعقد ہوتی ہے نہ کہ نفیس میں۔ اور تعاطی میں بعض کے نزدیک جانبین سے دینا ہے اور بعض کے نزدیک جانب واحد سے دینا کافی ہے۔جیسے کوئی آدمی سامان کا بھاؤ لگادے اور اس کے پاس برتن نہ ہو جس میں مبیع کو رکھے اس نے ناپا تو وہ بائع سے جدا ہوا اور برتن لیکر آیا اور ثمن دیدیا تو یہ جائز ہے اور اگر کہا کہ تو گندم کیسے بیچتا ہے اس نے کہا کہ ایک قفیز ایک درہم میں پس ان سے کہا کہ میرے لئے پانچ قفیز ناپ لو اس نے ناپا مشتری اس کو لے گیا تو بیع ہوئی اور اس پر پانچ درھم لازم ہیں۔اور جب ایک نے ایجاب کیا تو دوسرا قبول کریں مجلس کے اندر پوری بیع کو یا چھوڑ دے الا یہ کہ بیان کرے ثمن ہر ایک کا یعنی یہ کہے کہ یہ ایک درھم میں اور وہ ایک درھم میں تو اس نے ایک کو قبول کیا۔ایک درہم میں یہ جائز ہے اور جب دوسرا قبول نہ کریں تو ایجاب باطل ہوا اگر ایجاب کرنے والے نے رجوع کیا اور یا ایک ان دونوں میں سے کھڑا ہوا مجلس سے۔

تشریح: بیع کا انعقاد کس سے ہوتا ہے: بیع کے لغوی اور اصطلاحی معنی پہلے گزر چکے ہیں۔ انعقاد عاقدین میں ایک کے کلام کا دوسرے کے کلام کے ساتھ شرعاً اس طرح پیوست ہونا کہ اس کا اثر محل یعنی مبیع میں ظاہر ہوجائے یعنی مبیع بائع کی ملکیت سے نکل کر مشتری کی ملکیت میں داخل ہوجائے۔

ایجاب کے معنی ہیں اثبات۔ کیونکہ دوسرے کیلئے خیار قبول کو ثابت کرتا ہے چاہے بائع ہو یا مشتری یعنی جس کا کلام پہلے صادر ہو وہ ایجاب ہے اور جس کا کلام بعد میں صادر ہو وہ قبول ہے۔

بلفظی الماضی بیع منعقد ہو جاتی ہے دو ایسے لفظوں سے جو دونوں ماضی کے لفظ ہوں اسلئے کہ بیع انشاء تصرف کا نام ہے اور انشاء ہونا شریعت سے معلوم ہوتا ہے۔ ماضی اگر چہ اخبار ہے لیکن شارع نے اسکے لئے ماضی کے صیغے استعمال فرمائے ہیں۔ ماضی سے مراد یہ ہے کہ وہ امر اور مستقبل کا صیغہ نہ ہو۔ ماضی ہو یا حال کا صیغہ جسکے حال ہونے پر قرینہ موجود ہو جیسے ابیع الان

قوله مبادلة المال بالمال علة صورية: ہر کام کے لئے علل اربعہ ہوا کرتی ہیں۔ بیع کیلئے علل اربعہ یہ ہیں۔

(۱): علت صوری وہ مبادلۃ المال بالمال ہے (۲): علت مادی وہ ایجاب وقبول اور تعاطی ہے

(۳): علت فاعلی عاقدین ہے (۴): علت غائی وہ ملکیت اور تصرف ہے

ولم یقل علی سبیل التراضی: مصنفؒ نے بیع کی تعریف میں علی سبیل التراضی کی قید نہیں لگائی جس طرح کہ صاحب کنز نے لگائی ہے تاکہ بیع مکرہ بھی بیع کی تعریف میں داخل ہو جائے۔ بیع مکرہ بیع تو ہے لیکن بیع صحیح اور بیع نافذ نہیں ہے اسلئے صاحب کنز نے تراضی کی قید کا اضافہ کیا ہے۔

بیع تعاطی اشیاء نفیسہ اور خسیسہ سب میں جائز ہے: بیع بالتعاطی نفیس وخسیس اشیاء دونوں میں جائز اور منعقد ہے یا صرف خسیس اشیاء میں بیع تعاطی کہتے ہیں بغیر ایجاب اور قبول کے مبیع اور ثمن کا لین دین کرنا جسمیں ایجاب وقبول کے الفاظ بالکل نہ ہو بائع مبیع دیدیں اور مشتری ثمن دیدے کلام کسی جانب سے نہ ہو تو یہاں ایجاب اور قبول اگر چہ نہیں لیکن معنی بیع پائے گئے ہیں۔ اسلئے یہ بیع درست ہے۔ بیع تعاطی صحیح قول کے مطابق اشیاء خسیسہ اور نفیسہ دونوں میں جائز ہے۔ البتہ امام کرخیؒ کے نزدیک اشیاء خسیسہ میں جائز اور نفیسہ میں ناجائز ہے۔ صحیح قول کے مطابق اشیاء نفیسہ میں جواز کی دلیل یہ ہے کہ عاقدین کی طرف سے باہمی رضامندی پائی گئی ہے اور یہی مقصود ہے اسلئے بیع تعاطی جائز ہے رضامندی کبھی صراحۃ ہوگی۔ جیسے ایجاب وقبول میں اور کبھی حکما ہوگی جیسے تعاطی میں۔

اشیاء نفیسہ اور خسیسہ کی تعریف: اشیاء نفیسہ وہ ہیں جسکی قیمت زیادہ ہو اور اشیاء خسیسہ وہ ہیں جس کی قیمت کم ہو۔ بعض کے نزدیک اشیاء نفیسہ وہ ہیں جسکی قیمت مقدار سرقہ سے زیادہ ہو اور اگر اس کی قیمت مقدار سرقہ سے کم ہو وہ اشیاء خسیسہ ہیں۔

کیا بیع تعاطی میں جانبین سے دینا ضروری ہے: بعض کے نزدیک تعاطی اس وقت ہوگی جبکہ دونوں جانبین سے کلام نہ ہو بلکہ ایک نے مبیع حوالہ کردی دوسرے نے ثمن دیدیا دونوں نے کلام نہ کیا۔ اور بعض کے نزدیک تعاطی جانب واحد

سے بھی ہوسکتی ہے۔ کہ ایک جانب میں کلام ہواور دوسری جانب میں کلام نہ ہو۔ جیسے کسی نے مبیع کا ریٹ معلوم کیا اور بائع نے اسکو تول کر رکھ دیا اور مشتری کے پاس برتن نہ تھا پھر جا کر برتن لے آیا اور مبیع کو اسمیں رکھ دیا اور ثمن بائع کے حوالے کیا تو اس صورت میں تعاطی مشتری کی جانب سے ہوئی نہ کہ بائع کی جانب سے اسلئے کہ بائع نے تو ریٹ بتا کر مبیع کو لفظوں میں ظاہر کیا۔ یا جیسے کسی نے پوچھا کہ بھائی گندم ایک قفیز کتنے پر ہے بائع نے کہا کہ ایک درہم میں مشتری نے کہا کہ مجھے پانچ قفیز دیدو۔ بائع نے ناپ کر دیا تو یہ تو تعاطی بائع کے جانب سے ہے اسلئے کہ اس نے ایجاب یا قبول الفاظ میں بیان نہیں کیا ہے۔ بہر حال تعاطی میں یہ تو شرط ہے کہ رضامندی جانبین سے موجود ہو اگر کوئی راضی نہ ہو تو پھر تعاطی سے بیع صحیح نہ ہوگی۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ جانبین سے کلام نہ بلکہ اگر ایک جانب سے کلام ہو اور دوسری جانب سے کلام نہ تو وہ بھی بعض کے نزدیک بیع تعاطی میں داخل ہے

کیا احناف کے نزدیک خیار مجلس ثابت ہے؟ جب ایک نے ایجاب کیا تو دوسرے کو اختیار ہے چاہے پوری مبیع کو قبول کرے اسی مجلس میں چاہے رد کرے اور یہ خیار خیار مجلس کہلاتا ہے مجلس کے اختتام تک اسکو خیار رہے گا تاکہ اسکی رضا کامل پائی جائے لیکن یہ نہیں کرسکتا کہ بعض مبیع کو قبول کریں اور بعض کو رد کرے اسلئے کہ اس سے لازم آتی ہے تفریق الصفقہ قبل التمام لازم آتا ہے اور تفریق الصفقہ قبل التمام ناجائز ہے۔ ہاں البتہ ہر ایک کا ثمن الگ الگ ذکر کردے کہ یہ ایک درہم میں اور دوسرا بھی ایک درہم میں تو اس صورت میں بعض کو قبول کرنا اور بعض کو قبول نہ کرنا جائز ہے اسلئے کہ یہ صفقہ واحدہ نہیں ہے بلکہ صفقاتِ متفرقہ ہیں۔

مالم یقبل بطل الایجاب: جب ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا دوسرے کے قبول کرنے سے پہلے موجب نے اپنے ایجاب سے رجوع کیا تو یہ رجوع کرنا صحیح ہے اسلئے کہ ابھی تک اس سے کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا تو اسمیں ابطالِ حقِ غیر لازم نہیں آتا۔ یا ان دونوں میں سے ایک مجلس سے کھڑا ہو یا ہر ایک نے ایسا کام شروع کیا جو اعراض پر دلالت کرتا ہے تو ایجاب باطل ہوگیا۔

واذا وجـــــد الـــــزم البيـــــع

لایثبت خیار المجلس خلافا للشافعی رحمه الله۔ ولما ذکر ایجاب والقبول ارادان یذکر الثمن والمبیع وانما قدم ذکر الثمن لانه وسیلة الی حصول المبیع وهو المقصود والوسائل متقدمة علی المقاصد فقال وصح البیع فی العوض المشار الیه بلا علم بقدره ووصفه لا فی غیر المشار الیه فانه حینئذ لابد من ان یذکر قدره ووصفه و بثمن حال وای اجل علم وبالثمن المطلق ای

ان لم یذکر صفته بان قیل بعت بعشرة دراہم فان استوت مالیة النقود فعلی ماقدربه من ای نوع ای یقع البیع علیٰ عشرة دراہم من ای نوع کان ای یعطے المشتری ای نوع شاء وان اختلف فعلے الاروج وفسدان استوی رواجہا ای فی صورةاختلاف مالیة النقود الا ان یبین احدہا ای احد النقود و ھذا استثنا منقطع لان البحث فی البیع بالثمن المطلق فلایکون حال بیان احد النقود من جنس احوال اطلاق الثمن ۔ ثم بعد ذکر الثمن شرح فی ذکر المبیع فقال وفی الطعام والحبوب کیلا وجزا فان بیع بغیر جنسه وباناء او حجر معین لم یدر قدره۔

ترجمہ: اور جب ایجاب اور قبول پائے گئے تو بیع لازم ہوگئی یعنی خیار مجلس کسی کیلئے ثابت نہ ہوگا خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے اسلئے جب مصنف نے ایجاب وقبول ذکر کیا تو ارادہ کیا کہ ذکر کریں ثمن اور مبیع کو اور ثمن کا ذکر مقدم کیا اسلئے کہ یہ وسیلہ ہے مبیع حاصل کرنے کا اور وسائل مقدم ہوتے ہیں مقاصد پر چنانچہ فرمایا: اور صحیح ہے بیع اس عرض میں جو سامنے موجود ہو اسکی مقدار اور وصف کے علم حاصل کئے بغیر نہ اسمیں جو سامنے نہ ہو اسلئے کہ اس وقت ضروری ہے مقدار اور وصف کا بیان کرنا: اور صحیح ہے بیع نقد دام کے ساتھ اور ادھار کے ساتھ جبکہ ادھار کی مدت معلوم ہو۔ اور ثمن مطلق کے ساتھ کہ اسکی صفت بیان نہ کرے اسی طرح کہ کہا جائے کہ بیچ دیا دس درہم میں اگر نقود کی مالیت برابر ہو تو انداز کریگا جس نوع سے چاہے یعنی بیع واقع ہوگی دس درہم پر جس نوع سے بھی ہو یعنی مشتری دے جس نوع سے چاہے اور اگر نقود مختلف ہو تو پھر جو زیادہ رائج ہے اور اگر رواج میں برابر ہے تو بیع فاسد ہے یعنی مالیت مختلف ہونے کی صورت میں ہاں اگر مشتری ایک کو متعین کرے اور یہ استثناء منقطع ہے۔ اسلئے کہ بحث اس بیع میں ہے جو ثمن مطلق کے ساتھ ہو تو احد النقود کا حال بیان کرنا مطلق ثمن کے احوال سے نہیں ہے۔

ثمن ذکر کرنے کے بعد مبیع کا ذکر شروع کر دیا فرمایا: صحیح ہے بیع کھانے کی چیزوں میں اناج میں ناپ کر یا اٹکل اگر اپنی جنس سے غیر کے ساتھ بیچا جائے معین برتن اور معین پتھر کے ساتھ جسکی مقدار معلوم نہ ہو۔

تشریح: خیار مجلس کی تفصیل : اور جب ایجاب اور قبول پورے ہوگئے تو بیع لازم ہوگی۔ اب کسی کو خیارِ مجلس حاصل نہ ہوگا سوائے خیارِ عیب اور خیار رویت کے: امام شافعیؒ کے نزدیک ایجاب وقبول کے بعد بھی بائع اور مشتری کیلئے خیارِ مجلس ثابت ہے یعنی ایجاب وقبول کے بعد اگر مجلس میں احد المتعاقدین اس بیع کو ختم کرنا چاہے تو کرسکتا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: لقوله علیه السلام المتبایعان بالخیار مالم یتفرقا۔ اور وہ تفرق سے مراد تفرق ابدان لیتے ہیں۔

جبکہ احناف کے نزدیک خیار مجلس ثابت نہیں۔

احناف کی دلیل دلیل نمبرا باری تعالیٰ کا قول،، یا ایھا الذین اٰمنو اوفو بالعقود ،،ایفاء عقد لازم ہے اور واجب ہے اور بیع بھی ایک عقد ہے ایجاب وقبول کے بعد اسکی ایفاء لازم ہے۔ خیار دینے کی صورت میں نص کا ابطال لازم آتا ہے اور نص کا ابطال درست نہیں

۲:یا ایھاالذین اٰمنو ا لاتا کلو اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃعن تراض منکم۔

اور یہ ظاہر ہے کہ ایجاب اور قبول کے بعد اس پر تجارت صادق ہے جب تجارت ہے تو عقد تمام ہونے کے بعد بلا رضاء غیر باطل کرنا ابطالِ حق غیر ہے۔

۳:واشھدو ازا نبا یعتم: اشہاد برائے توثیق عقد ہوتا ہے تا کہ کوئی انکار نہ کر سکے اور خیار دینے کی صورت میں اشہاد کا فائدہ باقی نہیں رہتا تو یہ بھی ابطال نص ہے جو کہ نا جائز ہے۔

امام شافعیؒ کے مستدل کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں خیار سے مراد خیار قبول ہے۔کہ ایک نے ایجاب کیا دوسرے نے ابھی تک قبول نہیں کیا تو ہر ایک کو اختیار ہے کہ عقدِ تام کریں یا واپس کریں اور حدیث میں اسکی طرف اشارہ بھی موجود ہے اسلئے کہ المتبایعان اسم فاعل ہے۔اگر بیع سے پہلے ان کو متبایعان کہا جائے تو یہ مجاز ہے باعتبار ما یکون اور اگر ایجاب وقبول کے بعد متبایعان کہیں گے تو یہ مجاز ہے باعتبار ما کان اور جب ایک نے ایجاب کیا دوسرے نے ابھی تک قبول نہیں کیا تو یہ متبایعان ہیں حقیقۃً اور حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ اسی طرح مالم یتفرقا میں تفرق سے مراد تفرق اقوال ہے نہ کہ تفرق ابدان یعنی ایک نے ایجاب کیا دوسرے نے قبول نہ کیا ہے تو اقوال دونوں متفرق نہیں جب ایجاب وقبول ہو گیا تو اب تفرق ہو گیا اب کسی کو خیار نہیں ہوگا۔

مصنفؒ نے ایجاب وقبول کے بعد ثمن اور بیع کا ذکر شروع فرمایا اور دونوں میں پھر ثمن کا تذکرہ مقدم کیا ہے اسلئے کہ ثمن وسیلہ ہے حصول مبیع اور وسائل مقاصد پر مقدم ہوتے ہیں اسلئے ثمن کو مقدم کیا۔

وصح البیع فی العوض المشارالیہ : اور صحیح ہے بیع اس عوض میں جو سامنے موجود ہو اسکی طرف اشارہ کیا گیا ہو۔اگر چہ اسکی مقدار اور وصف کا علم نہ ہو مثلاً یہ کہے کہ گندم کا یہ ڈھیر مجھے اس رقم کے مقابلے میں دیدو جو یہ میرے ہاتھ میں ہے اس نے قبول کیا تو یہ درست ہے اسلئے کہ مفضی الی النزاع نہیں ہے لیکن جب عوض سامنے موجود نہ ہو تو اسکا وصف اور مقدار بیان کرنا ضروری ہے تا کہ اعطاء کے وقت نزاع نہ ہو۔

وبثمن حال والی اجل علم: بیع صحیح ہے چاہے ثمن فی الحال ادا کرنا ہو یا ادھار ہو لیکن ادھار کی مدت معلوم اور معین ہو۔
وبالثمن المطلق : اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں:
(۱۔) کرنسیوں کی مالیت برابر ہو اور رواج بھی برابر ہو تو بیع درست ہے جس کرنسی کو چاہے ادا کریں۔
(۲۔) مالیت مختلف ہو اور رواج بھی مختلف ہو جو جسکا رواج زیادہ ہے وہ ادا کریں۔
(۳۔) رواج برابر ہو اور مالیت مختلف ہو تو اس صورت میں بیع فاسد ہے اسلئے کہ مفضی الی النزاع ہے مشتری کم قیمت والی کرنسی دیگا اور بائع زیادہ قیمت والی مانگے گا۔
(۴۔) رواج برابر ہو مالیت مختلف ہو لیکن ایک کرنسی کو متعین کر دیا کہ فلاں کرنسی دی جائے گی تو بیع صحیح اور وہی کرنسی دینا لازم ہوگا لہذا تین صورتوں میں بیع جائز اور ایک صورت میں فاسد ہے۔
وھذااستنتاء منقطع الا ان یبین احدھ ا س میں جو استثناء ہے یہ مستثنیٰ منقطع ہے مستثنیٰ متصل نہیں ہے اسلئے کہ پہلے سے بحث چلی آرہی کہ بیع جب ثمن مطلق کے ساتھ ہو ایک بھی ثمن اور کرنسی متعین نہ ہو، تو ایک کو جب متعین کر دیا تو متعین چونکہ غیر متعین اور مطلق کی جنس سے نہیں تو مستثنیٰ منقطع ہوا نہ کہ متصل
۔ ثم بعد ذکر الثمن شرع فی الذکر المبیع وفی الطعام والحیوب : ثمن ذکر کرنے کے بعد مصنف ؒ نے مبیع کی بحث شروع فرمادی۔ فرمایا کہ طعام اور اناج بیع جائز ہے چاہے ناپ کر ہو یا اٹکل کے ساتھ اس شرط پر کہ خلاف الجنس کے ساتھ بیچنا ہو۔ اگر آپس میں ہم جنس چیزوں کا تبادلہ ہو تو اٹکل اور اندازے سے بیچنا جائز نہیں اسلئے کہ اسمیں احتمال ربوا ہے اور احتمال ربوا بھی ایسا ہی حرام ہے جیسے کہ ربوا حرام ہے اور خلاف الجنس میں اسلئے اٹکل سے جائز ہے کہ حدیث میں ہے
" **فاذااختلف ھٰذہ الاصناف فبیعوا کیف شئتم** نیز اس صورت میں مقدار کا مجہول ہونا مفضی النزاع نہیں ہے۔
وبانا ء او حجر معین : صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک معین برتن جسکی مقدار معلوم نہ ہو یا ایک معین پتھر جسکی مقدار معلوم نہ ہو ان کے ساتھ بیع کرنا جائز ہے مثلاً ایک شخص نے 10 روپے دیکر کہا کہ اسکے عوض مجھے ایک بالٹی گندم دیدو اس نے دیدیا تو یہ جائز ہے اگر چہ بالٹی کی مقدار معلوم نہیں یا ایک پتھر اٹھا کر کہا کہ اسکے بقدر مجھے گندم دیدو میں دس روپے دونگا تو یہ جائز ہے اسلئے کہ یہ مفضی النزاع نہیں ہے۔ اور ھلاکت نادر ہے۔ یعنی بظاہر یہ بات نادر ہے کہ وہ معین برتن اور معین پتھر مبیع کے ناپنے، تولنے سے پہلے پہلے ہلاک ہوجائے کیونکہ یہ تو ہاتھ در ہاتھ بیع ہے برخلاف بیع سلم کے کہ اس میں حوالگی مبیع یعنی مسلم فیہ کی حوالگی ایک مدت کے بعد ہوتی ہے تو اس میں ہلاکتِ برتن و پتھر کا امکان قوی ہے لھذا بیع سلم مجہول مقدار کے بدلے جائز نہیں ہے کیونکہ اسمیں ہلاکت نادر نہیں ہے

وفی صاع فی بیع صبرة کل صاع بکذا ای اذا قال بعت ھذا الصبرة کل صاع بدرہم صح فی صاع واحد وفی کلھا ان سمی جملة قفزانها ای اذا قال بعت ھذا الصبرة وھی عشرة اقفزة کل قفیز بدرہم صح فی الکل

وفسد فی الکل فی بیع ثلة او ثوب وکل شاة او ذراع بکذ الان البیع لایجوزا لافی واحد وذالك الواحد متفاوت

وکذا کل معدود متفاوت فان باع صبرة علیٰ انها مائة صاع بمائة وھی اقل او اکثر اخذ المشتری الا قل بحصة او فسخ البیع ومازاد للبائع لانه لم یبع الامائة صاع فالزائد له

وان باع المزروع ھکذا اخذ الا قل بکل الثمن او ترك والا کثر له بلاخیار للبائع لان الذرع فی الثوب وصف والمراد بالوصف الامر الذی اذا قام بالمحل یوجب فی ذالك المحل حسناًاو قبحاًفالکمیة المحضة لایکون من الاوصاف بل ھی اصل لان الکمیة عبارة عن قلة الاجزاء او کثرتها والشی انما یوجد بالاجزاء والوصف مایقوم بالشی فلا بدان یکون موخرا عن وجود ذالك الشی فالکمیة التی تختلف بها الکیفیة کالذرع فی الثوب امر یختلف به حسن المزید علیه فان الثوب اذاکان عشرة أذرع تساوی عشرة دنانیز وان کان تسعة اذرع لاتساوی تسعة دنانیز لانه لایکفی جبةً والعشرة تکفی فوجود الذرع الزائد علی التسعة یزید التسعه حسناً فیصیر کالاوصاف الزائد ة فلا یقابلها شیء من الثمن ای الثمن لاینقسم علی الاجزاء کما ینقسم فی الحنطة فانه اذا کان عشرة اقفزة بعشرة دراہم کان قفیز واحد بدرہم ولا کذالك فی الثوب فاذا باع عشرة اذرع کما فی مسالتنا لایاخذه بتسعة بل ان شاء اخذة وان شاء فسخ وان کان زائدا کان للمشتری فانه باع ھذاالثوب فوجد المشتری امر امر غوبا کان للمشتری کما اذا اشتری عبدا فوجده کاتبا وان قال کل ذراع بدرہم اخذا لاقل بحصةاو ترك وکل الاکثر کل ذراع بدرہم اوفسخ لانه افرد کل ذراع بدرہم فلا بد من رعایة ھذا المعنی۔ واعلم ان المسالة فیما اذا باع ثوبا علی انه عشرة اذرع بعشرة دراھم کل ذراع بدرہم فاذا ھو تسعة اذرع او احد عشر ذراعاً حتیٰ لوکان تسعة و نصفاً او عشرة و نصفا فحکمه لیس کذالك علی ماسیاتی فی ہذه الصفحة۔

وصح بیع عشرۃ اسھم من مائۃ سھم لا بیع عشرۃ اذرع من مائۃ ذراع من دار ھذا عندابی حنیفۃ وقالاصح فی الوجھین لانہ باع عشرا مشاعامن الداروله ان فی الثانی المبیع محل الذراع وھو معین مجھول لا مشاع بخلاف السھم۔

ترجمہ: اور بیع صحیح ہے ایک صاع میں ایک ڈھیر سے جب کہا کہ ہرایک صاع اتنے میں۔ جب کہا کہ میں نے بیچ دیا اس ڈھیر کو ہرایک صاع ایک درہم کے عوض۔ تو صحیح ہے ایک صاع میں اور سب میں صحیح ہے جب کہ ڈھیری کے تمام قفیزوں کو بیان کرے۔ یعنی اس طرح کہے کہ میں نے اس ڈھیری کو بیچ دیا اور یہ دس قفیز ہے ہرایک قفیز ایک درہم میں تو سب میں صحیح ہو جائے گی۔ اور سب میں بیع فاسد ہے بکریوں کے ریوڑ یا کپڑا بیچنے میں کہ ہرایک بکری یا گز اتنے میں۔ اس لئے کہ بیع جائز نہیں مگر ایک میں اور وہ بھی مختلف ہے۔ اور اس طرح ہر عددی متفاوت چیز ہے۔ اگر کسی نے اناج کی ایک ڈھیری بیچ دی۔ اس شرط پر کہ وہ سو صاع ہے سو روپے میں اور وہ سو سے کم نکل آئی یا زیادہ تو مشتری لے لے کم اسکے حصے کو بقدر یا بیع فسخ کردے۔ اور جو زیادہ ہے وہ بائع کا ہے اسلئے کہ اس نے صرف سو صاع بیچا ہے تو زیادہ اسکی ہوگی۔ اور اگر کسی نے کپڑے کے تھان کو اسطرح بیچا تو کم نکل آنے کی صورت میں مشتری کل ثمن کیساتھ لے یا چھوڑ دے اور زیادہ نکل آنے صورت میں مشتری کا ہوگا۔ بائع کا کوئی اختیار نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ گز کپڑے میں وصف ہے اور مرادِ وصف وہ چیز ہے۔ کہ جب وہ کسی محل کے ساتھ قائم ہو تو اس محل میں حسن پیدا کردے یا قبح۔ تو مقدار محض اوصاف میں سے نہیں ہے بلکہ یہ اصل ہے اسلئے کہ کمیت اور مقدار عبارت ہے قلت اجزاء اور کثرت اجزاء سے اور شی ءاجزاء کیساتھ موجود ہوتی ہے۔ اور وصف وہ جو کسی شی ء کیساتھ قائم ہو تو ضروری ہے کہ اسکا وجود اس شی ء کے وجود سے مؤخر ہو: تو وہ کمیت جس سے کیفیت مختلف ہوتی ہے جیسے گز کپڑے میں یہ ایک ایسا امر ہے کہ اس سے مزید علیہ کا حسن مختلف ہوتا ہے۔ اسلئے کہ کپڑا جب دس گز کا ہو تو وہ دس دینار کے برابر ہے لیکن اگر وہ نو گز ہو جائے تو نو دینار کے برابر نہیں اسلئے کہ وہ جبہ کیلئے کافی نہیں ہے اور دس گز کافی ہے تو جو گز نو پر زائد ہے اس نے نو میں حسن پیدا کردیا تو یہ اوصاف زائدہ کے مانند ہو گیا تو اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوگا۔ یعنی ثمن اجزاء پر منقسم نہیں ہوتا جس طرح گندم میں اجزاء پر منقسم ہوتا ہے۔ اسلئے کہ جب وہ دس قفیز ہو تو دس درہم کے برابر ہے تو ایک قفیز ایک درہم میں ہوگا۔ وہ کپڑا اس طرح نہیں ہے اسلئے کہ جب بیچا دس گز دس روپے میں اور کپڑا نو نکل آیا۔ جس طرح کے ہمارے مسئلے میں تو وہ نو میں نہیں لے گا بلکہ اگر چاہے تو دس میں لے لیں اور اگر چاہے تو بیع فسخ کردے اور اگر زیادہ ہو تو مشتری کا ہوگا۔ اسلئے کہ اس نے یہ کپڑا بیچا ہے اور مشتری نے اسمیں ایک وصف پسندیدہ پایا ہے تو وہ مشتری کا ہوگا جیسے کوئی غلام خرید لے اور اسکو کاتب پالے۔

اور اگر کہا کہ ہر ایک گز ایک ایک درہم میں تو لے گا کم کو اسکے حصے کو بقدر یا چھوڑ دے۔ اور زیادہ پورا کا پورا ہر ایک گز ایک درہم میں یا فسخ کر دے اسلئے کہ الگ الگ ذکر کیا ہے ہر ایک گز کو ایک درہم کے عوض میں۔ تو اس معنی کی رعایت ضروری ہے۔ جان لو کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے۔ کہ جب بیچ دیا کپڑا اس شرط پر کہ دس گز ہے دس درہم میں۔ اور وہ نو گز نکل آیا گیارہ۔ اگر ساڑھے نو نکل آیا یا ساڑھے دس، تو اسکا حکم یہ نہیں ہے جیسے بعد میں آئے گا۔

اور صحیح ہے دس حصوں کا سو حصوں میں سے نہ بیع دس گز کی سو گز میں سے گھر میں یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔ حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح ہے دونوں صورتوں میں اسلئے کہ اس نے بیچا ہے دس گز مشاع کو گھر سے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ثانی میں مبیع محل ذراع ہے اور وہ معین مجہول ہے نہ کہ مشاع اور یہ سہم کے خلاف ہے۔

تشریح ڈھیر سے ایک صاع کو فروخت کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اناج کا ایک ڈھیر یہ کہہ کر فروخت کر دیا کہ ہر ایک صاع ایک درہم کے عوض میں ہے تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک صاع میں بیع صحیح ہے اور باقی ڈھیر میں فاسد ہے۔ ہاں اگر اسی مجلس عقد میں تمام قفیزوں کی مقدار بیان کر دی گئی یا کیل کیا گیا تو تمام میں بیع صحیح ہو جائے گی۔ اور حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں پوری ڈھیر کی بیع صحیح ہے خواہ تمام قفیزوں کی مقدار بیان کی گئی ہے یا بیان نہ کی گئی ہو

۔حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اسمیں جو مقدار کی جہالت ہے اسکا ازالہ ان کے ہاتھوں میں ہے کہ فی الحال کیل کر کے معلوم کر لیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: حضرت امام صاحبؒ فرماتے ہیں۔ کہ اسمیں مبیع کی مقدار مجہول ہے کہ وہ کتنی ہے لہٰذا تمام قفیزوں میں ناجائز ہے اور ایک قفیز میں اسلئے جائز ہے کہ وہ ایک تو متعین اور معلوم ہے۔ برخلاف اسکے کہ تمام قفیزوں کی مقدار بیان کرے تو اسمیں جہالت مقدار باقی نہیں رہی تو پھر کل میں جائز ہے۔

ایک ریوڑ سے ایک بکری کی بیع جائز نہیں: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے بکریوں کا ایک ریوڑ بیچا یہ کہہ کر کہ ایک بکری ایک درہم میں یا کپڑے کا ایک تھان کہ ایک گز ایک درہم میں۔ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ فاسد ہے ایک بکری اور ایک گز میں بھی اور جمیع میں بھی۔ اور اسی طرح اسمیں داخل ہے ہر وہ چیز جو عدد کے ساتھ بیچی جاتی ہے اور اسکے افراد میں تفاوت کثیرہ ہو جیسے خربوزے وغیرہ۔

حضرات صاحبین کے نزدیک اس صورت میں دلیل یہ ہے کہ جہالت کا دور کرنا خود ان کے ہاتھوں میں ہے کہ فی الحال ریوڑ کو شمار کرے اور کپڑے کو گز کرے یا مقدار بیان کریں تو پورے کی بیع جائز ہو جائے گی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ گلے کی مقدار اور تھان کے گزوں کی مقدار کے نامعلوم ہونے کی بناء پر تو ریوڑ اور پورے تھان میں بیع متعذر ہے تو صرف ایک فرد کیطرف پھیر دیا جائے گا۔ اور وہ فرد واحد بھی تفاوت کی وجہ سے متعین نہیں ہو سکتا اسلئے کہ مفضی الی النزاع ہے مشتری اس سے موٹی اور قیمتی بکری لینا چاہے گا۔ بائع دبلی اور کم قیمت والی حوالہ کریگا تو نزاع ہوگا

۔ یاد رہے کہ کپڑے کے تھان کے افراد میں تفاوت یہ اس وقت ہے کہ ہاتھ کا بنا ہوا کپڑا ہو جیسے پہلے ہوتا تھا لیکن اگر ایک مل یا کارخانے کا بنا ہوا کپڑا ہو اور اس کے افراد میں یہ تفاوت نہ ہو جیسے آج کل تو اسکا حکم یہ نہیں بلکہ کیلی، مثلی، اشیاء کی طرح ہے لہٰذا ایک فرد میں بھی بیع جائز نہ ہوگی برخلاف گندم کے ڈھیر کے۔ کہ اسکے افراد میں تفاوت نہیں تو ایک صاع میں بیع جائز ہے۔

ڈھیر بیان کردہ مقدار سے کم یا زیادہ نکلے تو: اگر بائع نے یوں کہا کہ ڈھیر سو صاع ہے سو روپے میں اور کم نکل آئے یعنی ننانویں نکل آئے تو مشتری ننانویں روپے میں لے گا یا بیع فسخ کرے گا اسلئے کہ وصف مرغوب فوت ہوا اور اگر ایک سو ایک نکلے تو زیادہ بائع کو واپس کرے گا اسلئے کہ اس نے صرف سو صاع بیچا ہے لہٰذا جو زائد ہوا وہ اسی کا حق ہے۔

وان باع المزروع هكذا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کپڑا اس شرط پر خریدا کہ یہ دس گز ہے دس روپے میں لیکن جب اسکو ناپا تو وہ بیان کردہ گزوں سے کم نکلا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے اس کم کو پورے ثمن کے عوض لے لیں یا بیع فسخ کردے اور اگر وہ کپڑا دس گز سے زیادہ نکل آیا یعنی گیارہ گز تو مشتری پھر بھی دس روپے میں لے گا اور بائع کو اختیار نہ ہوگا اسلئے کہ زراع کپڑے میں وصف ہے اور اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا اسلئے کہ زراع طول اور عرض کا نام ہے اور طول اور عرض اوصاف کے قبیل سے ہیں تو اوصاف کے کم یا زیادہ ہونے سے اصل ثمن میں کمی یا زیادتی نہیں ہوتی۔

وصف اور اصل کی تعریف: شارح فرماتے ہیں کہ وصف کس چیز کو کہتے ہیں؟ وصف کی تعریف یہ ہے کہ۔۔۔۔

(۱) کہ جب وہ کسی محل کیساتھ قائم ہو تو اس محل میں حسن یا قبح پیدا کردے اور اگر کسی چیز کے اضافہ سے محل میں حسن یا قبح پیدا نہ ہو وہ وصف نہیں بلکہ اصل ہے جیسے وزن اور کیل۔

(۲) جس چیز میں تبعیض اور تشخیص سے عیب پیدا ہوتا ہے تو اسمیں زیادۃ اور نقصان وصف ہے اور جسمیں تبعیض اور تشخیص سے

عیب پیدانہیں ہوتا اسمیں زیادۃ اورنقصان وصف نہیں بلکہ اصل ہے۔

(۳) وصف وہ ہے جس کے وجود کیلئے تاثیر ہوتقویم غیر میں اور عدم کیلئے تاثیر ہونقصان غیر میں اور اصل وہ ہے جوایسا نہ ہو۔

(۴) جس چیز کے فوت ہونے سے باقی مبیع کی قیمت کم ہوجاتی ہے وہ وصف ہے اور جس چیز کے فوت ہونے سے باقی مبیع کی قیمت کم نہیں ہوتی وہ اصل ہے۔ تو ذراع ایسا ہے کہ اسکے فوت ہونے سے باقی کپڑے کی قیمت کم ہوجاتی ہے لہٰذا ذراع وصف ہے ثوب میں۔

فالكمية المحضة:۔ شارح فرماتے ہیں۔کیت اور مقدار جو مخصوص کر کے بیان کیا جائے تو اس وقت یہ کیت عبارت ہے قلت اجزاء اور کثرت اجزاء سے اور شئی اپنے اجزاء کیساتھ موجود ہوتی ہے۔اور وصف شئی کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور شئی سے موخر ہوتا ہے اور ایک ہے وہ کیت جس سے کیفیت مختلف ہوتی ہے جیسے زراع کپڑے میں ایسی کیت ہے اسکی وجہ سے کپڑے میں حسن یا قبح پیدا ہوتی ہے لہٰذا یہ کیت وصف ہے اسلئے کہ کپڑا جب دس گز ہے تو یہ دس دراہم کے برابر ہے لیکن جب نو گز ہو تو نو دراہم کے برابر نہیں اسلئے کہ دس گز تو مقصود یعنی سوٹ وغیرہ کیلئے کافی ہے۔لیکن نو گز مقصود کیلئے کافی نہیں تو وہ نو روپے کے برابر بھی نہیں لہٰذا جو زراع نو پر زیادہ ہے اس نے نو میں حسن پیدا کر دیا تو یہ وصف ہے اور وصف میں ثمن اجزاء پر منقسم نہیں ہوتا جیسے حنطہ میں اجزاء پر منقسم ہوتا ہے اسلئے کہ حنطہ میں کیل بمنزلہ عین ہے اور ثمن عین پر منقسم ہوتا ہے نہ کہ اجزاء پر۔لہٰذا کپڑا اگر کم نکلا نو دس درہم میں لے لیں یا بیع فسخ کر دے۔اور اگر زیادہ نکلا تو بلا خیار اسلئے کہ اسمیں مشتری کا فائدہ ہے وہ ایسا ہے جیسے کہ کسی نے غلام خریدا کہ وہ ان پڑھ ہے لیکن وہ کاتب نکلا تو وہ مشتری لے گا بلا خیار۔

وان قال كل ذراع بدرهم :۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دس گز کپڑا بیچا اس شرط پر کہ یہ دس گز ہے دس روپے میں ۔ایک گز ایک روپے میں اور پھر وہ کپڑا کم نکلا تو مشتری اسکو لے گا اسکے بقدر ثمن کے ساتھ اور اگر زیادہ نکلا تو اسکے بقدر ثمن کے ساتھ لے گا وجہ اسکی یہ ہے کہ جب اس نے ہر گز کو الگ الگ ذکر کیا اور ہر ذراع کے مقابلے میں ثمن ذکر کر دیا تو اب وہ ذراع وصف نہیں بلکہ اصل ہو گیا ایک ذراع بمنزلہ ایک کپڑے کا ہو گیا اور کپڑے کے مقابلے میں ثمن ہوتا ہے لہٰذا کمی یا زیادتی کی صورت میں ثمن بھی کم یا زیادہ ہوگا۔اور دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ہوگا لینے کا اور فسخ کرنے کا تا کہ اس پر ضرر لاحق نہ ہوجائے۔

شارح فرماتے ہیں یہ مسئلہ اس وقت ہے جب کپڑا پورا نو گز یا پورا دس گز نکلا اگر ساڑھے نو یا ساڑھے دس نکلا تو اسکا مسئلہ بعد میں آنے والا ہے۔

گھر سے دس گز کی بیع جائز نہیں اور دس حصوں کی بیع جائز ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو کہا کہ میں نے آپ کو اس گھر کے سو حصوں میں سے دس حصے بیچ دیئے۔ تو بیع درست ہے اور اگر یوں کہا کہ سو گز میں سے دس گز بیچ دیئے تو یہ صحیح نہیں

یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں بیع جائز ہے دلیل یہ ہے کہ سو گزوں میں سے دس گز بیچنا عشر الدار ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے سو حصوں میں سے دس حصے بیچنا اور جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیئے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اس پیمانے اور آلے کا نام ہے جس سے کسی چیز کو ناپا جاتا ہے یہاں اس کا مراد لینا تو ناممکن ہے کیونکہ مبیع آلہ نہیں بلکہ مکان کا ایک حصہ ہے تو مجازاً وہ محل مراد ہوگا جسکو ناپا جاتا ہے اور وہ محل معین ہے نہ کہ مشاع لیکن معین ہونے کے باوجود مجہول بھی ہے کہ وہ دس گز کس جانب ہے اور گھر کے جوانب قیمت میں مختلف ہوتی ہیں۔ مشتری وہ حصہ مانگے گا جو زیادہ قیمت والا ہے اور بائع وہ حصہ دیگا جو کم قیمت والا ہے تو مفضی الی النزاع ہوگا اور جو عقد مفضی الی النزاع ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ برخلاف دس حصوں کے کہ وہ غیر معین ہیں مشاع ہیں مشتری و بائع گھر کے ہر ہر حصے میں مشترک ہیں اور اپنے حصوں کے بقدر مکان سے نفع اٹھائیں گے تو مفضی الی النزاع نہیں ہے۔

ولا بيع عدل انه عشرة اثواب وهو اقل او اكثر لانه اذا كان اقل لا يدرى ثمن ماليس بموجود فيكون حصة الموجود مجهولة وان كان اكثر لايكون المبيع معلوما ولو بين لكل ثمنا صح فى الاقل بقدره وخير وفسد فى الاكثر لان المبيع مجهول۔

ترجمہ: اور صحیح نہیں بیع ایک نگ کی اس شرط پر کہ وہ دس کپڑے ہیں اور وہ کم نکلے یا زیادہ اسلئے کہ جب کم نکلے تو معلوم نہیں اسکا ثمن جو موجود نہیں تو موجود کا حصہ بھی مجہول ہو گیا اور اگر زیادہ ہو تو مبیع معلوم نہیں اور اگر بیان کر دیا ہر ایک کا ثمن تو صحیح ہے کم میں اسکے بقدر اور فاسد ہے زیادہ میں اسلئے کہ مبیع مجہول ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کپڑوں کا ایک نگ خریدا اس شرط پر کہ اسمیں دس تھان ہیں دس روپے میں اور ہر تھان کا علیحدہ علیحدہ ثمن بیان نہیں کیا پھر وہ نو تھان نکلے یا گیارہ دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے کیونکہ نو تھان نکلنے کی صورت میں ثمن مجہول ہے اور گیارہ تھان نکلنے کی صورت میں مبیع مجہول ہے۔ نو تھان نکلنے کی صورت میں ثمن اسلئے مجہول ہے کہ ایک تھان جو غائب ہے اسکا ثمن کم کرنا ہے لیکن اسکا ثمن مجہول ہے اسلئے کہ ہر تھان کا ثمن جب بیان نہیں کیا گیا تو معلوم نہیں ہے

کہ وہ ادنی ہے یا متوسط یا عمدہ۔اب ہم کس اعتبار سے ثمن کم کریں۔تو ثمن مجہول ہونے کیوجہ سے بیع فاسد ہے۔اور گیارہ نکلنے کی صورت میں مبیع اسلئے مجہول ہے کہ ایک تھان جو زیادہ آیا ہے وہ مبیع نہیں اسکو واپس کرنا ہے لیکن اب معلوم نہیں کہ کس کو واپس کریں ؟ادنی ، عمدہ یا متوسط تو اس ایک کے مجہول ہونے کیوجہ سے باقی مبیع بھی مجہول ہے اور جب مبیع مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے۔

اور اگر ہر ایک تھان کا ثمن بیان کریں کہ مثلاً دس روپے میں اسمیں دس تھان ہے اور ہر ایک تھان ایک روپے مین اور پھر نو نکلے تو اسمیں بیع جائز ہے اسلئے کہ جو غائب ہے اسکا ثمن معلوم ہے کہ ایک روپیہ ہے جب وہ معلوم تو باقی ثمن بھی معلوم ہے جو کہ نو روپے ہیں۔

اور مشتری کو اختیار ہوگا لینے اور نہ لینے کا اسلئے کہ تفریق الصفقہ قبل التمام ہوگیا اور اگر گیارہ تھان نکلے تو بیع فاسد ہوگی اسلئے کہ مبیع مجہول ہے تو باقی بھی مجہول رہے گی لہٰذا اس صورت میں بیع فاسد ہے۔

وفی بیع ثوب علی انه عشرة اذرع کل ذراع بدرہم اخذ بعشرة فی عشرة ونصف بلا خیار وبتسعة فی تسعة ونصف ان شاء وقال ابو یوسف رحمه الله ان شاء اخذ باحد عشر فی الاول وبعشرة فی الثانی وقال محمدؒ ان شاه اخذ بعشرة ونصف فی الاول وبتسعة ونصف فی الثانی لان من ضرورة مقابلة الذراع بالذرہم مقابلة نصفه بنصفه ولابی یوسفؒ انه لما افرد کل ذراع ببدل نزل کل ذراع منزلة ثوب وقد انتقص ولا بی حنیفة ان الذراع وصف وانما اخذحکم المقدار بالشرط وہو مقید بالذراع ففی الاقل عادا لحکم الی الاصل۔

ترجمہ: اور کپڑا اس شرط پر کہ وہ دس گز ہے دس درہم پر ہر ایک گز ایک درہم میں تو لے گا دس روپے میں جبکہ ساڑھے دس گز نکلے بغیر خیار کے۔اور نو روپے میں جبکہ ساڑھے نو گز نکلے اگر چاہئے اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا اگر چاہے تو پہلی صورت میں گیارہ روپے میں لے لیں اور دوسری صورت میں دس روپے میں۔اور امام محمدؒ نے فرمایا اگر چاہے تو ساڑھے دس میں لے لیں اول میں اور ساڑھے نو میں لے لیں ثانی میں اسلئے کہ جب زراع درہم کے مقابلہ میں ہے تو نصف ذراع نصف درہم کے مقابلے میں ہوگا ۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب الگ ذکر کیا ہر گز بدل کے مقابلے میں تو ہر ایک گز ایک کپڑے کے مانند ہوگیا اور کپڑا کم نکلا امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ذراع وصف ہے اور مقدار کا حکم شرط کی وجہ سے حاصل کیا تھا اور شرط ذراع کے ساتھ مقید

ہے تو کم کی صورت میں حکم اصل کیطرف لوٹے گا۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے ایک تھان اس شرط پر خریدا کہ وہ دس گز ہے دس روپے میں ایک گز ایک روپے میں اور وہ ساڑھے نو یا ساڑھے دس گز نکلا۔ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ زیادتی کیصورت میں مشتری دس درہم میں لے گا اور لینے اور نہ لینے کا اختیار نہیں ہوگا بلکہ لینا ضروری ہوگا اور کم نکلنے کی صورت میں مشتری نو روپے میں لے گا اور لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ زیادتی کی صورت میں گیارہ روپے اور کمی کی صورت میں نو روپے میں لے گا۔ دونوں صورتوں میں مشتری کو لینے یا نہ لینے کا اختیار ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک زیادتی کی صورت میں ساڑھے دس روپے میں اور کمی کی صورت میں ساڑھے نو روپے میں لیگا

دلائل: حضرت امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک گز کے مقابلے میں ایک درہم ہے تو نصف گز کے مقابلے میں نصف درہم ہوگا اور ربع گز کے مقابلے میں ربع درہم ہوگا۔ تو صورت اول میں ساڑھے دس میں لے گا اور صورت ثانی میں ساڑھے نو میں صورت اول میں صفۃ کم ہوگیا تو پھر بھی مشتری کو اختیار دیا جائیگا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل ذراع بدرہم کہہ کر جب ہر گز کے مقابلے میں ثمن ذکر کر دیا گیا تو اب ذراع وصف نہ رہا بلکہ اصل ہوگیا اور دس ذراع بمنزلہ دس تھان کے ہوگئے پس زیادتی کی صورت میں مشتری نے گویا کہ گیارہ تھان خریدے ہیں مگر گیارہواں تھان کچھ کم نکلا نقصان کی صورت میں گویا کہ دس تھان خریدے تھے۔ مگر دسواں تھان کچھ کم نکلا اور ذراع کے کم ہونے سے ثمن میں کمی نہیں آتی اسلئے پورے ذراع کا ثمن لازم ہوگا۔ یعنی پہلی صورت میں گیارہ اور دوسری میں دس لازم ہوں گے اور مشتری کو دونوں صورتوں میں اختیار ہوگا۔ دونوں صورتوں میں اگر چہ نصف ذراع زیادہ ہوا لیکن ثمن بھی زیادہ ہوا تو زیادتی کا ضرر بھی شامل ہے تو اختیار ہوگا

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع اصل میں وصف ہے اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا لیکن کل ذراع بدرہم کی شرط کیساتھ اس نے اصل کا حکم لے لیا اور شرط مقید ہے ذراع کیساتھ اور نصف ذراع چونکہ ذراع نہیں ہے اسلئے نصف ذراع وصف ہوگا اور وصف کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا لہٰذا دس یا نو پر جو نصف ذراع زیادہ ہوا اسکے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوگا۔ زیادتی کی صورت میں مشتری کو اختیار نہیں ہوگا اسلئے کہ اسمیں مشتری کا نفع ہے اور نقصان کی صورت میں صفۃ بدل گیا ہے

وصف مرغوب فوت ہوا ہے تو نقصان کی صورت میں اختیار ہوگا، آج کل عمل حضرت امام محمدؒ کے قول پر ہے صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف اس کپڑے اور تھان میں ہے جسکی جوانب متفاوت ہو لیکن اگر کپڑے کی جوانب متفاوت نہ ہو جیسے آج کل مشینوں سے بنا ہوا کپڑا تو اسمیں زیادتی اگر آ جائے تو مشتری کیلئے حلال نہیں بلکہ بائع کو واپس کرنا ہوگا۔

وصح بیع البر فی سنبله والباقلیٰ والارز والمسمس فی قشرها بیع البر فی سنبله یجوز عندنا وعن الشافعیؒ قولا ن وبیع الباقلے الاخضر لا یجوز عنده والجوز واللوز والفستق فی قشرها الاول انما قال فی قشرها الاول لان فیه خلاف الشافعیؒ اما فی قشرها الثانی فیجوز اتفاقاً وبیع ثمرة لم۔

ترجمہ: صحیح گندم کا بیچنا اپنے خوشوں میں اور لوبیا، چاول، تل کا اپنے چھلکوں میں گندم کے بیع خوشوں میں جائز ہے ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ سے دو قول ہیں۔ سبز لوبیے کی بیع خوشوں میں جائز نہیں ان کے نزدیک جائز ہے اخروٹ، بادام، پستے کی بیع اپنے پہلے چھلکے میں پہلے والے چھلکے میں امام شافعیؒ خلاف ثابت ہے اب رہا دوسرے چھلکے میں تو جائز بالاتفاق۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گندم کو خوشوں کے اندر بیچ دیا تو ہمارے نزدیک یہ بیع درست ہے اسلئے کہ خوشہ فی نفسہ بھی اور اسکے اندر جو گندم ہے وہ بھی مال ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس بارے میں دو قول ہیں۔

(۱): قول جدید میں اسطرح بیع جائز نہیں اسلئے کہ مال مستور ہے معلوم نہیں کہ ہے بھی یا نہیں

(۲) قول قدیم میں اس طرح کی بیع جائز ہے

ہماری دلیل حدیث ہے **انه علیه السلام نهیٰ عن بیع السنبل حتیٰ یبیض** جب تک پک نہ جائے تو جائز نہیں لیکن جب پک جائے تو پھر جائز ہے چاہے خوشوں میں ہو یا بغیر خوشوں کے۔ اور سبز لوبیا کے بارے میں امام شافعی کا قول یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں بیع معدوم ہے لیکن احناف فرماتے ہیں کہ مال **منتفع به** ہے لہٰذا بیع جائز ہے۔

اخروٹ وغیرہ کی بیع چھلکوں میں جائز ہے اسلئے کہ یہ چیزیں چھلکوں کے بغیر پائی ہی نہیں جاتی

فی قشرها الاول اسلئے فرمایا کہ امام شافعیؒ کا اختلاف قشر اول میں ہے جو سب سے اوپر والا چھلکا ہوتا ہے تو قشر ثانی جو مغز کے ساتھ متصل ہے کیونکہ اسمیں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

یبد صلاحها او قد بدأ ویجب قطعها وشرط ترکها علی الشجر یفسد البیع کا ستثناء قدر معلوم منها ای باع الثمر علی النخیل واستثنی قدرا معلوما لا یجوز البیع لانه ربما لا

یبقے شی ء بعد المستثنی واجرۃ الکیل والوزن والعددوالذرع علی البائع۔

ترجمہ: اور پھل کا بیچنا جسکی صلاح ظاہر نہ ہوئی ہو یا صلاح ظاہر ہوئی ہو یہ جائز ہے اور واجب ہے اسکا توڑنا اور درختوں پر رہنے کا شرط لگانا اسکو فاسد کر دیتا ہے جیسے کہ مقدار معلوم کا استثنا کرنا یعنی بیچ دیا پھل درختوں پر اور مقدار معلوم کا استثناء کیا یہ بیع جائز نہیں اسلئے کہ بسا اوقات مستثنٰی کے بعد کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔

تشریح: پھل کی بیع کی مختلف صورتیں: صلاح کے ظاہر ہونے سے مراد ہمارے نزدیک پھل کا آندھی وغیرہ کے آفات سے محفوظ ہونا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بدو الصلاح سے مراد مٹھاس کا شروع ہونا ہے۔ درختوں پر پھلوں کے بیچنے کی دو صورتیں ہیں۔

(۱): یہ کہ ظہور ثمر سے پہلے بیع کرنا کہ ابھی تک پھل ظاہر ہی نہیں ہوا ہو

(۲): ظہور ثمر کے بعد: کہ پھل درختوں پر ظاہر ہوا ہے پہلی صورت تو بالاتفاق ناجائز ہے کیونکہ بیع معدوم ہے اور دوسری میں یا صلاح ظاہر ہوئی ہوگی یا نہیں۔

اگر صلاح ظاہر ہوتی تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر صلاح ظاہر نہیں ہوئی تو احناف کے نزدیک جائز ہے اسلئے کہ یہ پھر بھی مال منتفع بہ ہے یا فی الحال یا فی المآل اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ناجائز ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے

انہ علیہ السلام نہیٰ عن بیع الثمر حتیٰ یبدو صلاحھا:

دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع مال متقوم کیساتھ مخصوص ہے اور صلاح ظاہر ہونے سے پہلے پھل مال متقوم نہیں اسلئے بدو صلاح سے پہلے بیع ناجائز ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ پھل مال متقوم ہے کیونکہ صلاح ظاہر ہونے کے بعد فی الحال منتفع بہ ہے اور اگر صلاح ظاہر نہیں ہوئی تو آئندہ چل کر منتفع بہ ہوجائیگا اور جو چیز قابل انتفاع ہو وہ مال متقوم ہوتی ہے اور مال متقوم کی بیع جائز ہے اسلئے مذکورہ دونوں صورتوں میں بیع جائز ہے۔

حدیث مذکورہ کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب محمول ہے اس پر کہ درخت پر چھوڑنے کی شرط لگائی ہو یا یہ کہ بیع سلم اس طریقے سے کہ صلاح ظاہر نہ ہوئی ہو جائز نہیں اور قرینہ یہ ہے کہ حدیث شریف میں حضورﷺ نے فرمایا

" ارأیت ان منع اللہ الثمرۃ فبم یستحل احد کم مال اخیہ"

کہ جب پھل ہی نہ ہوجائے تو تم اپنے بھائی کا مال کس طرح حلال سمجھ کر کھاؤ گے اور یہ بات بیع مسلم میں ہی ہوسکتی ہے کیونکہ بیع

مسلم میں مبیع ادھار ہوتی ہے تو صلاح ظاہر ہونے سے پہلے بیع سلم جائز نہیں تو اس مطلق بیع کی صورت میں قبل بدو الصلاح کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

ووجب قطعها الخ: مسئلہ کی وضاحت: اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔

(۱): **بشرط القطع**: کہ بائع بیع کے وقت یہ شرط لگا دیں کہ مشتری اسکو کاٹ لیگا یہ صورت جائز ہے بالاتفاق۔

(۲): **بیع بشرط الترك**: کہ بائع و مشتری بیع تو ابھی کرلیں اور عقد بیع میں یہ شرط لگائیں کہ پکنے تک درخت پر رہے گا یہ صورت ناجائز ہے بالاتفاق۔

(۳): **مطلق عن الشرط**: کہ بیع تو ابھی کرلیں اور قطع یا ترک کی کوئی شرط وقت عقد میں نہ لگائی جائے تو ایسی بیع کو **مطلق عن الشرط القطع والترك** کہتے ہیں یہ صورت جائز ہے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسکی مزید تفصیل ھدایہ میں اور تقریر ترمذی (حضرت مفتی محمد تقی عثمانی) میں دیکھی جائے۔

استثناء قدر معلوم: مصنفؒ نے بشرط الترک کی عدم جواز کی تشبیہ دی ہے استثناء مقدار معلوم کیساتھ۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باغ بیچا اور اپنے لئے ارطال معلومہ کا استثناء کرلیا کہ اس باغ میں سے ایک من پھل بائع کا ہوگا اور بقایا مشتری کو بیچ دیا تو یہ صورت جائز نہیں اسلئے کہ بسا اوقات مستثنیٰ کے بعد کوئی چیز ہی باقی نہیں رہتی تو مشتری کو کیا دیگا یہ حسن ابن زیاد کی روایت حضرت امام ابو حنیفہؒ سے اور امام طحاوی کا بھی یہی قول ہے لیکن ظاہر الروایت میں ہے کہ یہ استثناء کرنا صحیح ہے اسلئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کا علیحدہ بیچنا صحیح ہو اسکا استثناء بھی صحیح ہے اور معین پھلوں کا باغ کے بغیر بیچنا صحیح ہے تو استثناء بھی صحیح ہے۔

واجرة الكيل والوزن والعددوالذرع على البائع واجرة وزن الثمن ونقده علے المشترى وفى بيع سلعة بثمن سلم هو اولا وفى غيره سلما معا ای فی بيع السلعة بالثمن ای بالدراهم او الدنانير سلم الثمن اولًا لان السلعة يتعين بالبيع والدراهم والدنانير لايتعين الابالتسليم فلا بدمن تعينه لئلايلزم الربوا وفى غيره ای فی بيع السلعة بالسلعة وهو بيع المقايضة وفى بيع الثمن بالثمن ای الصرف سلما معاً لتساويهما فى التعيين وعدمه۔

ترجمہ: اور ناپنے، وزن کرنے، اور گننے، اور کپڑا ناپنے کی مزدوری بائع پر ہوگی۔ اور قیمت کے وزن کرنے اور پرکھنے کی مزدوری مشتری پر ہوگی۔ سامان کو قیمت کے بدلے میں خریدتے وقت ثمن پہلے حوالہ کرے گا۔ اور اس کے غیر میں دونوں ایک

ساتھ حوالہ کریں گے۔یعنی سامان کو دراہم یا دنانیر کے بدلے بیچا ہو۔تو ثمن پہلے حوالہ کریں۔اسلئے کہ سامان تو بیع سے متعین ہوگیا۔اور دراہم اور دنانیر متعین نہیں ہوتے۔مگر سپردگی سے تو اسکی تعین ضروری ہے تاکہ ربوالازم نہ ہوجائے۔اور اسکے غیر میں یعنی سامان سامان کے بدلے ہو یہ بیع مقایضہ ہے۔یا ثمن ثمن کے بدلے ہو۔یہ بیع صرف دونوں ایک ساتھ حوالہ کریں۔اسلئے کہ برابر ہیں تعین اور عدم تعین میں

تشریح: مبیع پر جو خرچہ آئے گا وہ کون ادا کرے گا؟ مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ: مبیع کے کیل ناپ اور تولنے پر جو خرچہ آتا ہے۔یا آجکل اشیاء کی پلنگ پر جو خرچہ آتا ہے اسکی مزدوری بائع پر لازم ہوگی اور ثمن کے وزن یا پرکھنے پر یا آج کل بینک ڈرافٹ بھیجنے پر جو خرچہ آتا ہے وہ مشتری پر لازم ہوگی

وفی بیع سلعۃ بثمن: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا سامان ثمن یعنی دراہم اور روپے وغیرہ کے عوض میں فروخت کردیا۔اور سامان اسی جگہ موجود ہے کہ بائع اور مشتری کا اختلاف ہوگیا۔مشتری کہتا ہے کہ پہلے بائع سامان حوالہ کریں تب میں ثمن دوں گا۔بائع کہتا ہے کہ پہلے مشتری ثمن حوالہ کریں تب مبیع دوں گا۔تو اس صورت میں مشتری سے کہا جائے گا کہ بھائی تم ثمن پہلے حوالہ کرو۔اسلئے کہ عقد بیع میں مساوات شرط ہے اور انعقاد بیع سے مشتری کا حق مبیع میں متعین ہوگیا۔لیکن ثمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا۔تو بائع کا حق ثمن میں ثابت نہیں ہوا۔اور جب بائع کا حق متعین نہیں ہوا تو ضروری ہے کہ پہلے مشتری ثمن حوالہ کرے تاکہ بائع کا حق متعین ہوجائے۔اگر بائع مشتری کو مبیع پہلے حوالہ کریں تو مشتری مبیع کا بھی مالک ہوا اور ثمن کا بھی۔تو یہ ایک قسم شبہ ربوا ہے۔ اور اگر سامان سامان کے عوض ہو جیسے کہ بیع مقایضہ میں یا ثمن ثمن کی عوض ہو جیسے کہ بیع صرف میں تو دونوں کو کہا جائے گا کہ ایک ساتھ سپرد کریں۔اسلئے کہ دونوں تعین میں برابر ہیں جیسے بیع مقایضہ میں یا عدم تعین میں بھی برابر ہیں۔جیسے بیع صرف میں تو ایک پہلے سپردگی پر مجبور کرنا ترجیح بلا مرجح ہے۔

باب الخیار

یہ باب ہے خیار کے بیان میں

صح خیار الشرط لکل من العاقدین ولهماثلثة ایام اواقل لااکثر الاانه یجوزان اجازفی الثلاث ای اذا بیع و شرط الخیار اکثر من ثلثة ایام لایجوز البیع خلافا لهما لکن ان اجیز فی ثلثلة ایام جاز البیع عند ابی حنیفةؒ خلافا لزفرؒ۔

ترجمہ: صحیح ہے خیار شرط عاقدین میں سے ہر ایک کیلئے اور دونوں کیلئے تین دن تک یا اس سے کم نہ کہ زیادہ ہاں جائز ہو جائے گی۔ اگر اجازت دیدی تین دنوں میں یعنی جب بیع ہوئی اور خیار کی شرط لگائی تین دن سے زیادہ تو جائز نہیں برخلاف حضرات صاحبینؒ کے۔ لیکن اگر اجازت دیدی تین دن کے اندر تو جائز ہے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ برخلاف امام زفرؒ کے۔

تشریح: خیار شرط میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف:

بیع ابتداء دو قسم پر ہے (۱) بیع لازم (۲) بیع غیر لازم بیع لازم وہ ہے جسمیں کسی قسم کا خیار نہ ہو اور بیع غیر لازم وہ ہے جسمیں خیار ہو بیع لازم اصل ہے اسکو مقدم کیا۔ اور غیر لازم خلاف اصل ہے اسلئے اسکو مؤخر کیا۔ فاضل مصنفؒ نے سب سے پہلے خیار شرط کو اور پھر خیار رؤیت کو ذکر کیا۔ اسلئے کہ وہ تمام حکم کیلئے مانع ہے پھر خیار عیب کو ذکر کیا اسلئے کہ وہ لزوم حکم کیلئے مانع ہے۔ خیار شرط کی تین قسمیں

(۱) **بالاتفاق فاسد:** وہ یہ کہ مثلاً مشتری یوں کہے کہ میں نے یہ چیز اس شرط پر خریدی مجھے ہمیشہ کیلئے خیار ثابت ہوگا یا خیار کیلئے کوئی مدت معین نہ کریں یہ صورت بالاتفاق فاسد ہے۔

(۲) **بالاتفاق جائز:** وہ یہ کہ تین دن یا تین دن سے کم خیار شرط لگانا

(۳) **مختلف فیه** :وہ یہ کہ تین دن سے زیادہ کے خیار شرط لگانا جبکہ مدت متعین ہو۔ مثلاً ایک ماہ یا دو ماہ وغیرہ۔ امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ صورت فاسد ہے اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔ حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے **لحدیث ابن عمرؓ انه اجاز الخیار الی شهرین**

دوسری دلیل یہ ہے کہ خیار مشروع ہوا ہے اس بات کیلئے کہ غبن اور دھوکہ ختم ہو جائے سوچ وفکر کا موقع مل جائے۔ اور یہ ضرورت بسا اوقات تین دن میں پوری نہیں ہوتی۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس باب میں اصل حضرت حبان بن منقذ انصاریؓ کی حدیث ہے۔

قال قال رسول الله ﷺ اذا بایعت فقل لا خلا بة ولی الخار ثلا ثة ایام

۔حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ خیار سرے سے ثابت ہی نہ ہوتا۔اسلئے کہ یہ مقتضی عقد کے خلاف ہے۔لیکن حدیث میں وارد ہونے کی وجہ سے ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا۔لہٰذا یہ اپنے مورد کے ساتھ خاص ہوگا غیر کو اس پر قیاس نہ کیا جائے اور وہ تین دن کا ہے۔لیکن اگر تین دن سے زیادہ کی شرط لگادی اور پھر تین دن کے اندر اس شرط کو ساقط کر دیا۔تو بیع جائز ہو جائے گی۔لیکن امام زفرؒ کے نزدیک یہ بھی جائز نہیں۔اسلئے کہ جب عقد فاسد منعقد ہو گیا تو اب وہ صحیح نہیں ہو سکتا۔
حضرت امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں۔کہ مفسد کے آنے سے پہلے پہلے فساد زائل ہو گیا تو عقد صحیح ہے۔

فان شری علی 'انہ ان لم ینقد الثمن الی ثلثة ایام فلا بیع صح والی اربعة لافان نقد الثمن فی الثلث جاز انما ادخل الفاء فی قوله فان شری لانه فرع مسالة خیار الشرط لان خیار الشرط انما شرع لیدفع بالفسخ الضرر عن نفسه سواء کان الضرر تاخیر اداء الثمن او غیره فاذا کان الخیار لضرر التاخیر من صور خیار الشرط فالتصریح به یکون من فروع خیار الشرط هذا الذی ذکر قول ابی حنیفةؒ و ابی یوسف خلافاً لمحمدؒ فانه یجوز فی الاکثر فهو جری علی اصله فی التجویز فی الاکثر وابو حنیفةؒ جری علی اصله فی عدم التجویز فی الاکثر امام ابو یوسفؒ انما لم یجوز ههنا جریاً علی القیاس وجوز ثمه لاثر ابن عمرؓ فانه جوز الی شهرین۔

ترجمہ: اگر کسی نے خریدا اس شرط پر کہ اگر تین دن تک ثمن ادا نہیں کیا تو بیع نہ ہوگی۔یہ صحیح ہے۔اور چار دن تک صحیح نہیں ہے۔اگر ثمن ادا کیا تین دنوں میں تو جائز ہے۔مصنفؒ نے اپنے قول فان شرٰی میں فاء داخل کر دی ہے،اسلئے کہ یہ مسئلہ فرع ہے مسئلہ خیار الشرط کی۔کیونکہ خیار الشرط اسلئے مشروع ہوا ہے۔تا کہ فسخ کے ذریعے اپنے آپ سے ضرر رفع کریں۔چاہے وہ ضرر تاخیر اداء ثمن کا ہو یا کوئی اور جب ضرر تاخیر خیارِ شرط کی صورتوں میں سے ہے تو اس پر تفریع کرنا خیار شرط کی فروع میں سے ہے یہ جو ذکر ہوا امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ نے یہاں اجازت نہیں دی قیاس پر چلتے ہوئے اور وہاں اجازت دی ابن عمرؓ کی اثر کی وجہ سے دو مہینوں تک۔

تشریح: خیار تعیین میں اختلاف: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کوئی چیز خرید لی اور اپنے آپ کیلئے خیار نقد رکھ دیا۔
اس مسئلے کی بھی چار صورتیں ہیں۔

(۱): خیار نقد کا زمانہ بالکل ذکر نہ کریں یوں کہے کہ اگر میں نے ثمن ادانہ کیا تو بیع نہ ہوگی۔
(۲) خیارِ نقد کا زمانہ مجہول ذکر کریں جیسے کہ اگر کئے دنوں تک ثمن ادانہ کیا تو بیع نہ ہوگی۔ یہ دونوں صورتیں ناجائز ہے بالاتفاق
(۳) خیار نقد کا زمانہ تین دن یا اس سے کم ذکر کریں تو یہ صورت جائز ہے بالاتفاق خیار شرط کے مانند
(۴) خیار نقد کا ز زمانہ تین دن سے زیادہ اور متعین ہو۔ مثلاً یوں کہے کہ اگر میں نے دس دن تک ثمن ادانہ کیا تو بیع نہ ہوگی۔ یہ صورت مختلف فیہ ہے حضرت امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے اور حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ صورت ناجائز ہے اور بیع فاسد ہے

حضرت امام محمدؒ اپنی اصل پر قائم ہے جو مقیس علیہ یعنی خیار شرط میں بیان کیا ہے کہ تین دن سے زیادہ جائز ہے
اور امام ابوحنیفہؒ اپنی اصل پر قائم ہیں جو مقیس علیہ یعنی خیار شرط میں تین دن سے زیادہ جائز نہیں
البتہ امام ابو یوسفؒ نے خیار نقد میں تین دن سے زیادہ میں جائز قرار نہیں دیا قیاس پر عمل کرتے ہوئے اور خیار شرط کو تین دن سے زیاہ جائز قرار دیا حدیث ابن عمرؓ پر عمل کرتے ہوئے۔۔ یہ تو مسئلے کی وضاحت ہوئی، اب عبارت کی وضاحت

انما ادخل الفاء فی قولہ فان شری شارح فرماتے ہیں کہ فان شری میں جو فاء ہے یہ فا تفریعیہ ہے اور خیار نقد کا مسئلہ خیار شرط پر متفرع ہے۔ تفریع اس طریقے پر ہے کہ خیار شرط اسلئے مشروع ہوا ہے کہ من لہ الخیار اپنے آپ سے ضرر دفع کرے فسخ کے ذریعے اب چاہے ضرر ثمن کی ادائیگی کی تاخیر کی صورت میں ہو یا کوئی اور صورت ہو تو جب تاخیر ضرر کا خیار۔ خیار شرط کی صورتوں میں سے ہے تو اس پر تفریع کرنا خیار شرط کی فروع میں سے ہوا اور فاء تفریعیہ کا داخل کرنا صحیح ہوا

ولا یخرج المبیع عن ملك بائعه مع خیاره فان قبضه المشتری فهلك فی یده یجب علیه القیمة ای بیع بشرط خیار البائع فقبضه المشتری فهلك فی یده یجب علیه القیمة لانه مقبوض علی سوم الشراء وهو مضمون بالقیمة

ترجمہ. اور مبیع نہیں نکلے گی بائع کی ملک سے اسکے خیار کے ساتھ۔ اگر مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا اور ہلاک ہوئی تو اس پر قیمت لازم ہے یعنی بیچا گیا بائع کے خیار شرط کے ساتھ اور مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا اور اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوئی تو اس پر قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ یہ مشتری کے قبضے میں بھاؤ کرنے کے طریقے پر باقی ہے اور اس کا ضمان قیمت کے ساتھ ہوتا ہے

تشریح خیار بائع سے بائع کی ملکیت ختم نہیں ہوتی: ماقبل میں گزر چکا ہے کہ خیار شرط کبھی مشتری کیلئے ہوتا ہے اور کبھی بائع کیلئے اور کبھی دونوں کیلئے تو جب خیار شرط صرف بائع کیلئے ہو تو اس صورت میں مبیع بائع کی ملکیت سے نہیں نکلے گی اسلئے

کہ عقد بیع بائع اور مشتری کی رضامندی پر موقوف ہے اور یہاں بائع کی طرف سے رضامندی نہیں پائی گئی لھذا بائع کی ملک سے نہیں نکلے گی۔ جب مبیع بائع کی ملک سے نہیں نکلی اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور اس دوران یعنی خیار شرط کے زمانے کے اندر اندر مبیع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر اس کی قیمت دینا لازم ہے اسلئے کہ یہ مقبوض علی سوم الشری کی طرح ہے یعنی مشتری دکاندار سے کہے کہ بھائی یہ بالٹی کتنے کی ہے مجھے دیدو تاکہ میں دیکھ لوں اور اس دوران وہ بالٹی اسکے ہاتھ میں ٹوٹ گئی تو مشتری پر اسکی قیمت دینا لازم ہے نہ کہ ثمن اسی طرح یہاں بھی مشتری پر قیمت دینا لازم ہے البتہ اگر خیار شرط کا زمانہ ختم ہوگیا اور اسکے بعد ہلاک ہوگئی تو اب مشتری پر ثمن دینا لازم ہوگا نہ کہ قیمت اسلئے کہ بیع تام ہوگئی ہے

ویخرج عن ملك البائع مع خیارالمشتری وھلکه فی یده بالثمن کتعیبه ای اذاکان الخیار للمشتری وقبض المشتری فھلك اوتعیب فی یده یجب الثمن ولایملکه المشتری ای اذاکان الخیار للمشتری لایملکه المشتری عن ابی حنیفةؒ خلافاً لھما

ترجمہ۔ اور مبیع نکلتی ہے بائع کی ملک سے مشتری کے خیار کے ساتھ اور مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہونا ثمن پر ہوگا جیسے عیب دار ہونا یعنی جب خیار مشتری کیلئے ہو اور مشتری نے قبضہ کرلیا وہ ہلاک ہوئی یا عیب دار ہوئی مشتری کے ہاتھ میں تو ثمن واجب ہوگا۔ اور مشتری اس کا مالک نہیں ہوتا یعنی جب خیار مشتری کیلئے ہو تو مشتری اس کا مالک نہیں ہوتا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک مشتری اس کا مالک ہوتا ہے

تشریح اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو مبیع کس کے قبضے میں داخل ہوگی؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مشتری کیلئے خیار شرط لگا دیا گیا تو اس صورت میں مبیع بائع کی ملکیت سے نکلتی ہے کیونکہ بیع اس شخص کے حق میں غیر لازم ہے جس کیلئے خیار ہو اور جس کیلئے خیار نہ ہو اس کے حق میں غیر لازم نہیں بلکہ لازم ہے لھذا جب مبیع بائع کی ملک سے نکل گئی اور مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا اور مبیع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر ثمن دینا لازم ہوا نہ کہ قیمت اسلئے کہ بائع تو ثمن پر راضی ہو چکا ہے اور ہلاکت کی صورت میں واپس کرنا ممکن نہیں تو ثمن لازم ہوگا اب رہی یہ بات کہ جب بائع کی ملک سے نکل گئی تو مشتری کی ملک میں داخل ہوگی یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوگی اور حضرات صاحبینؒ کے نزدیک مشتری کی ملک میں داخل ہوگی اور مشتری اس کا مالک ہوجائے گا

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب مبیع بائع کی ملک سے خارج ہوگئی اور مشتری کی ملک میں داخل نہ ہوئی تو یہ زوال ملک لاالی

مالک ہے اور شریعت میں اسکی کوئی نظیر نہیں

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ثمن مشتری کی ملک سے خارج نہیں ہوا اور مبیع بھی اس کی ملک میں دکل ہوجائے تو شخص واحد عوضین (ثمن ومبیع) کا مالک ہوجائے گا اور شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں اسلئے کہ عقد بیع مساوات کو چاہتا ہے اور اس صورت میں مساوات فوت ہورہا ہے۔ رہا آپ نے جو زوال ملک لاالی مالک کی عدم نظیر کا عذر پیش کیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی نظیر ہے جیسے املاک وقف اور ترکہ مستغرقہ بالدین

وثمرة الخلاف انما تظهر فی هذه المسائل وهی قوله فشراء عرسه بالخیار لا یفسدنکاحه عندابی حنیفةؒ لعدم الملك وعندهما یفسده وان وطیها ردها لانه بالنكاح الا فی البكر ای ان وطیها المشتری فی ایام الخیار یملك ردها عندابی حنیفةؒ لان الوطی بالنكاح فلایكون اجازةً الا ان تكون بكراً لانه نقصها بالوطی فلا یملك الردوعندهما لا یملك الردوان كانت ثیبا لان المشتری قد ملكها فیفسد النكاح فالوطی یكون بملك الیمین فیكون اجازة

ترجمہ: اختلاف کا ثمرہ ان مسائل میں ظاہر ہوگا اپنی بیوی تین دن کے خیار کے ساتھ خریدنا نکاح کو فاسد نہیں کرتا حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اور حضرات صاحبین کے نزدیک فاسد کردیتا ہے اور اگر اسکے ساتھ وطی کی تو واپس کرسکتا ہے اسلئے کہ یہ نکاح کی وجہ سے ہے ہاں اگر باکرہ ہو یعنی اگر مشتری نے خیار کے دنوں میں اسکے ساتھ وطی کی تو اس کو واپس کرنے کا مالک ہے حضرت امام صاحب کے نزدیک کیونکہ یہ وطی نکاح کی وجہ سے ہے تو یہ اجازت نہیں ہے ہاں اگر باکرہ ہو اسلئے کہ وطی سے نقصان آگیا تو واپسی کا مالک نہیں ہے اگرچہ ثیبہ ہو کیونکہ مشتری اسکا مالک ہوچکا ہے تو نکاح فاسد ہوا اور وطی ملک یمین کے ساتھ ہوئی تو یہ اجازت ہے

تشریح امام صاحب اور صاحبین کے اختلاف پر متفرع مسائل:

خیار مشتری کی صورت میں حضرت امام صاحب اور صاحبین کا جو اختلاف ہے اس اختلاف پر یہاں ماتن نے مسائل تسعہ متفرع فرمائے ہیں ان مسائل میں سے مسئلہ

(۱) یہ ہے، فشراء عرسہ، یعنی ایک شخص نے اپنی بیوی خرید لی جو کسی کی باندی تھی خیار شرط کے ساتھ تو اس سے نکاح فاسد نہ ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہی نہیں ہوا تو ملک یمین اور ملک نکاح جمع نہ ہوئیں اور جب مالک نہ ہوا تو نکاح فاسد نہ ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک نکاح فاسد ہوگا اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہوگیا ہے جب مشتری اسکا

مالک ہو چکا ہے تو نکاح بھی فاسد ہوگا اسلئے کہ ملک یمین اور ملک نکاح جمع نہیں ہو سکتی

وان وطیھا ردھا؛ (۲) یہ دوسرا مسئلہ ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری مذکور نے اس باندی کے ساتھ وطی کرلی مدت خیار میں تو حضرت امام صاحب کے نزدیک تب بھی بشرط خیار واپس کرسکتا ہے اسلئے کہ مشتری اسکا مالک نہیں ہوا اور وطی ملک نکاح کے ساتھ ہوئی ہے نہ کہ ملک یمین کے ساتھ لھذا وطی کرنا اجازت بیع پر دلیل نہیں ہے البتہ اگر وہ محترمہ باندی باکرہ ہو اور پھر اسکے ساتھ وطی کرلی تو واپس نہین کرسکتا اسلئے کہ باکرہ کے ساتھ وطی کرنے سے وہ عیب دار ہوتی ہے اور جب مبیع عیب دار ہو جائے تو قابل واپسی نہیں رہتی یہ سب تفصیل حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ مشتری نے جب باندی کے ساتھ وطی کرلی تو اب واپس نہیں کرسکتا اسلئے کہ مشتری اس کا مالک ہو چکا ہے اور وطی ملک نکاح کے ساتھ نہیں ہوئی بلکہ ملک یمین کے ساتھ ہوئی ہے چاہے وہ باکرہ ہو یا ثیبہ تو اب واپس نہیں کرسکتا اسلئے کہ وطی کرنا دلیل اجازت ہے

ولا یعتق قریبه علیه فی مدة خیاره ای ان شری قریبه بالخیار لا یعتق عندابی حنیفةؒ فی ایام الخیار خلافاً لهما ولا من شراه قائلاً ان ملکت عبداً فهو حر ای قال ان ملکت عبدافهو حر فشراه بالخیار لایعتق فی ایام الخیار عندابی حنیفةؒ لعدم الملک

ترجمہ: اور اس کا قریبی رشتہ دار اس پر آزاد نہ ہوگا مدت خیار میں یعنی اگر کسی نے اپنا قریبی رشتہ دار خرید لیا خیار شرط کے ساتھ تو اس پر آزاد نہ ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدت خیار میں اور صاحبین کے نزدیک آزاد ہوگا۔اور آزاد نہ ہوگا جس نے خرید لیا یہ کہتے ہوئے کہ اگر میں غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہوگا پھر خیار شرط کے ساتھ غلام خرید لیا تو آزاد نہ ہوگا مدت خیار میں حضرت امام صاحب کے نزدیک کیونکہ ملک ثابت نہیں ہے

تشریح (۳) اصل سابق پر تفریع ہے اور یہ تیسرا مسئلہ ہے۔صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنا قریبی رشتہ دار ذی رحم محرم خرید لیا خیار شرط کے ساتھ تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ غلام اس پر آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہی نہیں ہوا مدت خیار میں تو کیسے آزاد ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ غلام مشتری پر آزاد ہوگا کیونکہ مشتری اسکا مالک ہو چکا ہے

ولامن شراہ قائلا (۴) یہ اصل سابق پر متفرع چوتھا مسئلہ ہے۔صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ،ان ملکت عبدافھو حر ، اور پھر خیار شرط کے ساتھ غلام خرید لیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ غلام مدت خیار میں آزاد نہ ہوگا کیونکہ مشتری اسکا مالک نہیں ہوا اور صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہوگا اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہوا ہے

ولا یعد حیض المشتراة من استبرائھا　ای ان اشتری امة بالخیار فحاضت فی ایام الخیار فھذه الحیضة لا تعد من الاستبراء عند ابی حنیفةؒ لان الاستبرائانما یجب بعد ثبوت الملك ولا استبراء علی البائع ان ردت علیه بالخیار　ای ان ردت الامة المشترلة بالخیار لا یجب الاستبراء علی البائع عند ابی حنیحفةؒ لان الاستبراء انما یجب بالانتقال من ملك الی ملك ولم توجد عند ابی حنیفةؒ حیث لایملکھا المشتری

ترجمہ: اور خریدی ہوئی باندی کا حیض مدتِ خیار میں اسکے استبراء سے شمار نہ ہوگا یعنی اگر باندی خرید لی خیار کے ساتھ پھر اس کو حیض آیا مدت خیار میں تو یہ حیض استبراء سے شمار نہ ہوگا حضرت امام صاحب کے نزدیک اسلئے کہ استبراء واجب ہے ملکیت ثابت ہونے کے بعد۔۔۔اور استبراء نہیں ہے بائع پر اگر واپس کردی گئی ان کو خیار کے ساتھ یعنی اگر خیار کے ساتھ خریدی ہوئی باندی واپس کردی گئی بائع پر تو استبراء واجب نہیں ہے بائع پر حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسلئے کہ استبراء اسوقت واجب ہے جبکہ ملکیت منتقل ہوتی ہو ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف اور وہ نہیں پائی گئی امام صاحب کے نزدیک کیونکہ مشتری اسکا مالک ہی نہیں ہوا۔

تشریح.(۵) اصلِ سابق پر متفرع پانچواں مسئلہ ہے

پہلے بطور تمہید یہ جان لینا ضروری ہے کہ جب باندی ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہوتی ہے تو مالک ثانی کیلئے اس وقت تک اس کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے جب تک اس سے استبراء نہ کرالے یعنی ایک حیض کامل نہ گزر جائے تاکہ معلوم ہو جائے کہ باندی حاملہ ہے یا نہیں ہے؟

اب مسئلہ کی صورت یہ ہے ایک شخص نے تین دن کے خیار کے ساتھ ایک باندی خرید لی اور اتفاق سے مدت خیار میں اس باندی کو حیض بھی آگیا پھر مشتری نے اس بیع کو جائز قرار دیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک یہ حیض استبراء سے شمار نہ ہوگا کیونکہ مدت خیار میں مشتری کیلئے ملک ثابت نہیں تو یہ حیض مشتری کی ملک میں نہیں پایا گیا لھذا اس کے بعد ایک اور حیض کا انتظار کرنا ہوگا۔اور صاحبین کے نزدیک چونکہ باندی مشتری کی ملک میں داخل ہوگئی ہے اور حیض مشتری کی ملک میں پایا گیا لھذا یہ حیض کافی ہے مزید دوسرے حیض کے انتظار کی ضرورت نہیں ہے۔

ولا استبراء علی البائع..(۶).اصل سابق پر متفرع چھٹا مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مشتری مذکور نے خیار شرط کے ساتھ یہ مذکورہ باندی بائع کو واپس کردی تو حضرت امام صاحب کے نزدیک بائع

پر استبراء واجب نہیں چاہے مشتری نے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ ہو کیونکہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوا ہے تو واپس کرنا انتقال ملک نہیں پایا گیا تو اسبراء واجب نہیں اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر مشتری نے باندی پر قبضہ کرلیا ہے اور پھر واپس کیا مدت خیار میں تو بائع پر استبراء واجب ہے اسلئے کہ مشتری اس کا مالک ہو چکا ہے، اب واپس کرنا انتقال ملک ہے اور ایسی صورت میں استبراء واجب ہوتا ہے لھذا بائع پر استبراء واجب ہے واپسی کی صورت میں

ومن ولدت في المدة بالنكاح لاتصير ام ولد له اى ان اشترى زوجته با لخيار فولدت في ايام الخيار في يد البائع لاتصير ام ولد للمشترى فيملك الرد عند ابى حنيفةؒ وعندهما تصير ام ولد لانها ولدت في ملك المشترى فلايملك الرد وانما قلنا في يد البائع حتى لو قبض المشترى وولدت في يده تصير ام ولد له با لاتفاق لانها تعيبت بالولادة فلا يملك الردفصارت ملكا للمشترى فالولادة وقعت في ملك المشترى لا في ملكه فتصير ام ولد له

ترجمہ: اور اگر خریدی ہوئی باندی نے بچہ جن لیا مدت خیار میں تو وہ مشتری کی ام ولد نہ ہوگی یعنی کسی نے اپنی بیوی خرید لی خیار شرط کے ساتھ اور مدت خیار میں اس نے بچہ جن لیا بائع کے ہاتھ میں تو یہ مشتری کی ام ولد نہ ہوگی تو یہ واپس کرنے کا مالک ہے حضرت امام صاحب کے نزدیک اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ مشتری کی ام ولد ہے کیونکہ اس نے بچہ جن لیا ہے مشتری کے ہاتھ میں تو واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا۔ ہم نے کہا کہ بائع کے ہاتھ میں اسلئے کہ اگر مشتری نے قبضہ کرلیا اور پھر بچہ جن لیا اس کے ہاتھ میں تو یہ ام ولد ہوگی بالاتفاق کیونکہ ولادت کی وجہ سے اس میں عیب آگیا ہے تو واپس کرنے کا مالک نہیں تو وہ مشتری کی ملک بن گئی اور ولادت مشتری کی ملک میں واقع ہوئی نہ کہ بائع کی ملک میں تو یہ مشتری کی ام ولد ہوگی

تشریح (۷) اصل سابق پر متفرع ساتواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے اپنی منکوحہ باندی خرید لی تین دن کے خیار کے ساتھ اور ابھی تک مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ مدت خیار میں باندی نے بائع کے پاس بچہ جنا تو یہ باندی مشتری کی ام ولد نہ ہوگی اسلئے کہ مشتری اسکا مالک ہی نہیں ہوا۔ تو واپس کرسکتا ہے خیار شرط کی وجہ سے یہ حضرت امام صاحب کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ باندی مشتری کی ام ولد بن گئی تو واپس نہیں کرسکتا اس لئے کہ مشتری اس کا مالک ہو چکا ہے اور ولادت کی وجہ سے اس میں عیب پیدا ہو گیا ہے لھذا واپس کرنا جائز نہیں ہے

انما قلنا فی ید البائع.... حضرت امام صاحب کے نزدیک ام ولد نہ بننا اور واپس کرنے کا حق ثابت ہونا یہ اس وقت ہے جبکہ باندی بائع کے قبضے میں ہو اگر مشتری نے باندی پر قبضہ کرلیا اور پھر مدت خیار میں مشتری کے قبضے میں بچہ جن لیا تو یہ مشتری کی ام ولد ہوگی اور

واپس کرنے کا حق نہ ہوگا بالاتفاق اس لئے کہ باندی میں عیب آگیا ہے اب واپس نہیں کرسکتا کیونکہ ولادت مشتری کی ملک میں واقع ہوئی ہے لھذا یہ مشتری کی ام ولد ہوگی

وهلكه في يد البائع عليه ان قبضه المشترى باذنه واوعه عنده لارتفاع القبض بالرد لعدم الملك اى المشترى باخيار ان قبض مشتراه ثم اودعه عند البائع فهلك في يد البائع فهلكه في يده يكون على البائع لان القبض قد ارتفع بالرد لان المشترى لم يملكه فلم يصح الايداع بل رده الى البائع يكون رفعا للقبض فيكون الهلاك قبل القبض على البائع ـ وعندهما لما ملكه المشترى صح ايداعه ولم يرتفع القبض فكانه هلك في يد المشترى فيكون الهلاك من ماله

ترجمہ: اور مبیع کا ہلاک ہونا بائع کے ہاتھ میں تاوان اس پر ہوگا اگر مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا بائع کی اجازت سے اور امانت رکھوادیا بائع کے پاس کیونکہ قبضہ اٹھ گیا واپس کرنے سے ملک نہ ہونے کی وجہ سے یعنی اگر مشتری نے خیار کے ساتھ خریدا اور خریدی ہوئی چیز پر قبضہ کرلیا اور پھر امانت رکھوادیا بائع کے پاس اور وہ ہلاک ہوئی بائع کے پاس تو اس کے ہلاک ہونے کا تاوان بائع پر ہوگا کیونکہ قبضہ اٹھ گیا ہے واپس کرنے سے اسلئے کہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوا تو امانت رکھنا صحیح نہیں بلکہ واپس کرنا بائع کو قبضے کو ختم کرنا ہے تو ہلاکت قبضے سے قبل ہوئی تو تاوان بائع پر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک جب مشتری اس کا مالک ہوا تو امانت رکھوانا صحیح ہوا اور قبضہ ختم نہ ہوا تو گویا کہ مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوئی تو یہ ہلاک ہونا مشتری کے مال سے ہے

تشریح (۷) اصل سابق پر متفرع ساتواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز خریدی خیار شرط کے ساتھ اور پھر اس پر قبضہ کرلیا قبضہ کرنے بعد وہ چیز اس بائع کے پاس امانت رکھدی اور بائع ۔ سے وہ چیز ہلاک ہوگئی تو نقصان بائع کا ہوگا نہ کہ مشتری کا کیونکہ مشتری جب اس اکا مالک نہیں ہوا اور چیز بائع کو واپس کردی تو مشتری کا قبضہ ختم ہوگیا اور وہ بریءالذمہ ہوگیا تو چیز بائع کی ہلاک ہوئی تو نقصان بھی اسی کا ہوگا اور مشتری پر ثمن یا قیمت لازم نہ ہوگی یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے حضرات صاحبین کے نزدیک جبکہ مشتری اس کا مالک ہوگیا ہے تو امانت رکھنا صحیح ہے اور قبضہ ختم نہیں ہوا تو اب جو چیز ہلاک ہوگی تو وہ ہلاک ہوگی مشتری کے مال سے تاوان اور نقصان مشتری پر لازم ہوگا

وبقى خيار ماذون شرى بالخيار وابرئه بائعه عن ثمنه في المدة لان الماذون يلى عدم التملك اى ان شرى عبد ماذون شيئاً بالخيار وابرئه بائعه عن ثمنه في مدة الخيار بقى خياره عند ابى حنيفةؒ وعندهما لايبقى له الخيار لانه ان بقى كان له ولاية الرد فرده يكون تمليكاً بغير عوض والماذون لا يملك ذلك وعند ابى حنيفةؒ لمالم يملكه كان رده امتناعا عن التملك وللماذون ولاية ذلك فانه اذاوهب له شىء

فله ولاية ان لايقبله

ترجمہ | اور باقی ہے عبد ماذون کا خیار جس نے خیار کے ساتھ خریدا اور بائع نے اس کو ثمن سے بری کردیا مدت خیار میں کیونکہ ماذون کو حق ہے مالک نہ بننے کا۔ یعنی اگر خریدا عبد ماذون نے کوئی چیز خیار شرط کے ساتھ اور بائع نے ثمن سے بری کردیا مدت خیار میں تو اس کا خیار باقی ہے حضرت امام صاحب کے نزدیک۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کا خیار باقی نہیں رہتا کیونکہ اگر باقی رہ جائے تو اس کو واپسی کی ولایت حاصل ہوگی اور واپس کرنا تملیک بلاعوض ہے اور ماذون اسکا مالک نہیں۔ اور امام صاحب کے نزدیک جب اس کا مالک ہی نہیں ہوا تو واپس کرنا مالک بننے سے رکنا ہے اور ماذون کو یہ حق حاصل ہے کیونکہ جب اس کو کوئی چیز ہبہ کی جائے تو اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس کو قبول نہ کرے

تشریح (۸) اصل سابق متفرع آٹھواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دیدی تو یہ غلام ماذون فی التجارت ہوگیا۔ اب اس عبد ماذون نے ایک تھان خریدا سو روپے میں خیار شرط کے ساتھ اسکے بعد بائع نے اس کو ثمن سے بری کردیا تو یہ عبد ماذون اب بھی کپڑا واپس کرسکتا ہے اسلئے کہ غلام کا کپڑا واپس کرنا اس بناپر ہے کہ خیار شرط کی وجہ سے وہ اسکا مالک نہیں ہوا تو یہ واپس کرنا مالک بننے سے رک جانا ہے اور غلام ماذون کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مالک بننے سے رک جائے جیسے کوئی اس عبد ماذون کو کوئی چیز ہبہ کرنا چاہے تو یہ غلام قبول کرنے سے انکار کرسکتا ہے یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک عبد ماذون اس چیز کو واپس نہیں کرسکتا کیونکہ جب مشتری اس کا مالک ہوگیا اور پھر بائع نے اس کو ثمن سے بری کردیا تو اب بائع کو واپس کرنا تملیک بلاعوض ہے اور عبد ماذون تملیک بلاعوض نہیں کرسکتا۔

وبطل شراء ذمی من ذمی خمرا بالخیار ان اسلم لئلا یتملکها مسلما باسقاط خیاره ای اشتری ذمی بشرط خیاره من ذمی خمرا ثم اسلم المشتری بطل شرائه لانه ان بقی فعند اسقاط الخیار یتملکه المشتری فیلزم تملك المسلم الخمر۔ وعندهما ینفذ الشراء وبطل الخیار لانه لو بقی یملك ردها والرد یکون تملیکا والمسلم لایملك تملیك الخمر فهذه المسائل ثمرة الخلاف

ترجمہ۔ اور باطل ہے ذمی کا ذمی سے شراب خریدنا خیار کے ساتھ اگر اس نے اسلام قبول کیا تاکہ وہ مالک نہ ہوجائے مسلمان ہونے کی حالت میں اپنا حق ساقط کرکے۔ یعنی جب خریدلی ذمی نے ذمی سے شراب خیار شرط کے ساتھ پھر مشتری مسلمان ہوا تو اسکی خریداری باطل ہے کیونکہ اگر باقی رہ جائے تو خیار ساقط کرنے کے وقت مشتری اس کا مالک ہوجائے گا تو لازم ہوگا مسلمان کا شراب کا مالک ہونا۔ اور حضرات صاحبین کے نزدیک اس کی خریداری نافذ ہے اور خیار باطل ہے اسلئے کہ اگر خیار باقی رہ جائے تو مشتری واپس کرنے کا مالک ہوجائے گا اور واپس کرنا تملیک ہے اور مسلمان کو تملیک شراب کا حق نہیں۔ ان مسائل میں ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوتا ہے

تشریح (۹) اصل سابق پر متفرع نواں مسئلہ ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک ذمی کافر نے دوسرے ذمی کافر سے شراب خریدی خیار شرط کے ساتھ اور پھر مشتری نے مدت خیار میں اسلام قبول کیا تو خریداری باطل ہے کیونکہ اگر مشتری اپنا خیار باطل کر کے بیع کو نافذ کرنا چاہے تو مسلمان ہونے کی حالت میں وہ شراب کا مالک بن جائے گا اور مسلمان تملک خمر نہیں کرسکتا لھذا یہ بیع سرے سے باطل ہے یہ حضرت امام صاحب کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک جب مشتری اس کا مالک ہوا تھا اس وقت یہ کافر تھا تو بیع نافذ ہے اور واپس کرنے کا اختیار مشتری کو نہ ہوگا کیونکہ واپس کرنا تملیک خمر ہے اور مسلمان تملیک خمر کا مالک نہیں ہے لھذا بیع سابق جائز اور واپس کرنا باطل ہے (یہ مسائل تسعہ ثمرۂ اختلاف ہے)

ومن لہ الخیار یجیز وان جھل صاحبہ ولا ینفسخ بلا علمہ ای ان فسخ من لہ الخیار لاینفسخ بلا علم صاحبہ خلافا لابی یوسفؒ والشافعیؒ لھما انہ ان شرط علم صاحبہ لم یبق فائدۃ فی شرط الخیار لان صاحبہ ان اختفی فی مدۃ الخیار فلم یصل الخبر الیہ فیتم العقد فیتضرر من لہ الخیار فان فسخ وعلمہ فی المدۃ انفسخ والا تم العقدو یورث خیار العیب والتعیین لا الشرط والرؤیۃ خیار التعیین ان یشتری احد الثوبین بعشرۃ علی ان یعین ایا شاء وخیار الشرط یورث عند الشافعیؒ ایضاً وخیار الرؤیۃ لایتاتی علی مذھبہ لان شراء مالم یرہ لایجوز عندہ فی اظھر القولین

ترجمہ اور جس کیلئے خیار ہے وہ بیع جائز کرسکتا ہے اگر چہ دوسرے کو علم نہ ہو اور فسخ نہیں کرسکتا دوسرے کے علم کے بغیر یعنی اگر صاحب خیار فسخ کرنا چاہے برخلاف امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرے کا علم شرط کیا جائے تو پھر خیار شرط میں کوئی فائدہ ہی باقی نہیں رہتا اسلئے کہ دوسرا صاحب اگر مدت خیار میں چھپ جائے اور ان کو خبر نہ پہنچے تو عقد تام ہو جائے گا۔ تو صاحب خیار کو ضرر لاحق ہو جائے گا اور اگر فسخ کر دیا اور مدت مین ان کو خبر پہنچا دی تو فسخ ہو جائے گا اور عقد تام ہوگا اور میراث میں ملتا ہے خیار عیب اور خیار تعیین نہ کہ خیار شرط اور خیار رؤیت۔ خیار تعیین یہ ہے کہ دو کپڑوں میں سے ایک کو خرید لے دس روپے پر اس شرط پر کہ جونسا چاہے لے لے اور خیار شرط میراث میں ملتا ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اور خیار رؤیت انکے مذہب میں ہے ہی نہیں اسلئے کہ اس چیز کو خریدنا جس کو نہ دیکھا ہو انکے نزدیک جائز نہیں ظاہر قول کے مطابق

تشریح صاحب خیار دوسرے کی عدم موجودگی میں بیع فسخ نہیں کرسکتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ من لہ الخیار یعنی جس کیلئے خیار ثابت ہے چاہے بائع ہو یا مشتری وہ اگر مدت خیار میں عقد کو نافذ کرنا چاہے تو نافذ کرسکتا ہے دوسرے ساتھی کو بتانا ضروری بھی نہیں کیونکہ اس میں کسی جانب بھی مضرت نہیں اور وہ فسخ کرنا چاہے تو دوسرے ساتھی کو اطلاع

کئے بغیر فسخ نہیں کر سکتا

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جس طرح نافذ کرنا درست ہے دوسرے کو بتائے بغیر اسی طرح فسخ کرنا بھی درست ہے دوسرے کو اطلاع کئے بغیر۔ اسلئے کہ اگر دوسرے کے علم کے بغیر فسخ کرنا جائز نہ ہو جائے تو بسا اوقات وہ صاحب اخر مدت خیار میں چھپ جاتا ہے ظاہر ہوتا ہی نہیں اور اس کو خبر پہنچانا ممکن نہیں ہوتا لھذا اگر اسکا علم شرط کیا جائے تو صاحب خیار پر بیع لازم ہو جائے گی اور اسکا ضرر ہوگا

حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کے علم کے بغیر اسلئے جائز نہیں کہ جب اس کو علم نہ ہو اور مدت گزر جائے تو اس نے یہ اعتماد کیا ہوگا کہ عقد تام ہو گیا ہے اور ادھر سے فسخ ہو جائے گا تو اس کا نقصان ہو جائے گا اور عقد میں الزام ضرر جائز نہیں لھذا صاحب آخر کو بتانا ضروری ہے

فان فسخ وعلمہ اگر من لہ الخیار نے عقد فسخ کیا اور مدت خیار میں صاحب اخر کو اطلاع کر دی تو عقد فسخ ہو جائے گا اور اگر مدت میں اطلاع نہ ہوئی تو عقد تام ہو جائے گا

ولا یورث خیار العیب والتعیین ...صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب من لہ الخیار کا انتقال ہو جائے تو اس کے انتقال کے بعد خیار شرط وارث کو میراث میں ملتا ہے یا نہیں یعنی جس طرح اصل مورث کو بیع جائز کرنے یا فسخ کرنے کا حق حاصل ہے وارث کو بھی یہ حق حاصل ہوگا یا نہیں :تو احناف فرماتے ہیں کہ وارث کو خیار شرط اور خیار رؤیت میراث میں منتقل نہیں ہوتے کیونکہ یہ نفس ارادے اور مشیت کا نام ہے جو انتقال کو قبول نہیں کرتا۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک خیار شرط میراث میں وارث کو منتقل ہوتا ہے خیار عیب اور خیار تعیین کی طرح اور خیار رؤیت تو انکے مذہب پر ثابت ہی نہیں کیونکہ جس چیز کو نہ دیکھا ہو اسکا خریدنا ان کے نزدیک جائز نہیں

احناف فرماتے ہیں کہ خیار شرط کو خیار تعیین پر قیاس کرنا درست نہیں اسلئے کہ خیار عیب میں جس طرح مورث مبیع سلیم کا حقدار تھا اسی طرح وارث بھی مبیع سلیم کا حقدار ہے اور خیار تعیین میں وارث مبیع کا مالک ہو چکا ہے لیکن مبیع غیر مبیع کے ساتھ مخلوط ہے تو اس کو ممتاز کرنے کا حق ہے نہ یہ کہ خیار منتقل ہوا خیار یہاں بھی مورث کی موت سے باطل ہو جاتا ہے

وان اشترى وشرط الخيار لغيره فاى اجازاو نقض صح ذلك فان اجاز احدهما وفسخ الأخر فالاول اولى واذاوجدامعاً فالفسخ اولى قالوا لان شرط الخيار لغير العاقد انمايثبت بطريق النيابة عن العاقد فيثبت لـه اقتـضاءً اقـول اذااشترى على ان الغير بالخيار لا يثبت الخيار الا برضاء المتعاقدين فيكون نائبا عن المتعاقدين ثم رضى البائع بخيار الغير لايقتضى رضاه بخيار المشترى

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی اور خیار غیر کیلئے رکھا تو جس نے بھی اجازت دیدی یا عقد توڑ دیا تو صحیح ہے اگر ایک نے اجازت دیدی

اور دوسرے نے فسخ کیا تو پہلا اولی ہے اور اگر دونوں ایک ساتھ پائے گئے تو فسخ اولی ہے۔ فقہاء نے فرمایا ہے کہ خیار شرط غیر کیلئے عاقد سے نیابۃً ثابت ہوتا ہے تو عاقد کیلئے اقتضاءً ثابت ہوگا۔ میں کہتا ہوں کی جب خرید لیا اس شرط پر کہ خیار غیر کیلئے ہوگا تو ثابت نہیں ہوتا خیار مگر متعاقدین کی رضامندی سے تو وہ غیر (اجنبی) نائب ہے دونوں متعاقدین کا پھر بائع کی رضامندی غیر (اجنبی) کے خیار پر تقاضا نہیں کرتا مشتری کے خیار پر راضی ہونے کا

تشریح۔ثالث کیلئے خیار تعیین کی شرط لگانا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی چیز خرید لی اور خیار شرط غیر یعنی کسی اجنبی کیلئے رکھا تو یہ جائز ہے۔اسلئے کہ خیار شرط حاجت کیلئے مشروع ہوا ہے اور کبھی حاجت اس بات کی بھی ہوتی ہے کہ غیر کیلئے خیار رکھا جائے جو زیادہ مہارت رکھتا ہے تو اب مسئلہ یہ ہے کہ جب خیار شرط غیر کیلئے رکھا تو اب مشتری یا اس اجنبی جس کیلئے خیار ہے میں سے جس نے بھی بیع کی اجازت دیدی یا بیع کو فسخ کر دیا تو اسکے کلام کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر ایک اجازت دیدی اور دوسرے نے فسخ کیا تو جس نے پہلے کلام کیا ہے اس کے کلام کا اعتبار ہوگا کیونکہ اس وقت اس کا کوئی مزاحم موجود نہ تھا اور اگر دونوں کلام بیک وقت پائے گئے ایک نے اجازت دیدی اور دوسرے نے فسخ کیا بیک زبان ہوکر تو بعض کے نزدیک عاقد کا قول معتبر ہوگا چاہے اجازت ہو یا فسخ اور ایک روایت میں ہے جیسے کہ کتاب میں مذکور ہے کہ جس نے فسخ کیا ہو اس کا قول معتبر ہوگا

اس مسئلے کا ایک اصول اور قاعدہ ہے وہ یہ کہ خیار شرط غیر عاقد کیلئے نیابۃً ثابت ہوتا ہے اور عاقد کیلئے اصالۃً ثابت ہوتا ہے پھر غیر عاقد کیلئے ثابت ہوتا ہے نیابۃً تو غیر عاقد یعنی اجنبی جس کیلئے خیار ثابت ہے اسکے لئے خیار ثابت ہوتا ہے متعاقدین کی رضامندی سے تو یہ غیر۔ دونوں متعاقدین کا نائب ہوگیا

ثم رضا البائع بخیار الغیر۔ بائع جب غیر عاقد یعنی اجنبی کے خیار پر راضی ہوا تو یہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ مشتری کے خیار پر بھی راضی ہے یعنی بائع مشتری کو خیار شرط دینا نہیں چاہتا اور غیر کو دینا چاہتا ہے تب بھی مشتری کیلئے خیار ثابت ہوگا اور یہ اقتضا ہے کیونکہ جب بائع غیر کے خیار پر راضی ہے اور غیر کیلئے اصالۃً تو خیار ثابت ہے ہی نہیں بلکہ مشتری کے نائب ہوکر ثابت ہے تو مشتری کیلئے بھی خیار شرط ثابت ہوا اقتضاء لھذا مشتری کا قول بھی معتبر ہوگا جبکہ مقدم ہو !!!!! فافھم

وبیع عبدین بالخیار فی احدهما صح ان فصل ثمن کل وعین محل الخیار وفسد فی الاوجه الباقیة وهی ما اذا لم یفصل الثمن ولم یعین محل الخیار او فصل الثمن ولم یعین او عین ولم یفصل لجهالة الثمن والمبیع او جهالة احدهما بقی ان فی صورة الجواز وان لم یوجد الجهالة لکن قبول مالیس بمبیع جعل شرطا لقبول ماهو مبیع فینبغی ان یفسد بالشرط الفاسد عنده والجواب ان البیع بشرط الخیار داخل فی الایجاب فلا یصدق علیه انه لیس بمبیع من کل وجه بل هو مبیع من وجه فاعتبرنا الوجهین

ففی صورۃ الجھالۃ اعتبرنا انہ لیس بمبیع حتی یفسد العقد وفی صورۃ ان یکون کل واحد منھما معلوما اعتبرنا انہ مبیع حتی لایفسد العقد

ترجمہ۔اور دو غلاموں کا بیچنا کہ ایک میں خیار ہو صحیح ہے اگر ہر ایک کا ثمن بیان کیا ہو اور محل خیار معین کیا ہو اور فاسد ہے باقی وجہوں میں اور وہ یہ ہیں (۱) نہ ثمن بیان کیا ہو نہ محل خیار معین کیا ہو (۲) یا ثمن بیان کیا ہو لیکن محل خیار معین نہ کیا ہو (۳) یا محل خیار معین کیا ہو لیکن ثمن بیان نہ کیا ہو۔ثمن اور مبیع کی جہالت کی وجہ سے یا ایک کی وجہ سے۔باقی رہ گئی یہ بات کہ جواز کی صورت میں جہالت اگر چہ موجود نہیں لیکن جو چیز مبیع نہیں ہے اس کو قبول مبیع کیلئے شرط بنایا گیا ہے تو شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہونا چاہئے۔جواب یہ ہے کہ مبیع بشرط الخیار داخل ہے ایجاب میں نہ کہ حکم میں تو اس پر یہ صادق نہیں ہوتا کہ یہ بالکل مبیع نہیں ہے بلکہ وہ من وجہ مبیع ہے تو ہم نے دونوں وجہوں کا اعتبار کیا جہالت کی صورت میں ہم نے یہ اعتبار کیا کہ یہ مبیع نہیں ہے تو عقد فاسد ہوگا اور اس صورت میں کہ ہر ایک معلوم ہو یہ اعتبار کیا کہ وہ مبیع ہے حتی کہ عقد فاسد نہ ہوگا

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد کے ہاتھ دو غلام فروخت کئے ایک ہزار روپے کے عوض اس شرط پر کہ خالد (مشتری) کو ایک غلام میں خیار شرط حاصل ہوگا تو یہ عقد فاسد ہے اور تفصیل کے ساتھ یوں بتلا دیا کہ دو غلام ایک ہزار کے عوض اس شرط پر کہ ہر ایک کی قیمت پانچ پانچ سو روپے ہے اور خالد کو ایک میں مثلاً زیارت گل میں خیار ہے تو یہ بیع جائز ہے

حقیقت میں اس مسئلے کی چار صورتیں ہیں

(۱) فصل وعین؛ کہ ہر ایک کی قیمت بھی الگ الگ بتلا دی اور محل خیار بھی متعین کیا یہ صورت جائز ہے کیونکہ اس میں نہ جہالت ثمن ہے اور نہ جہالت مبیع

(۲) لم یفصل ولم یعین؛ یہ صورت فاسد ہے جہالت ثمن اور مبیع دونوں کی وجہ سے

(۳) فصل ولم یعین؛ ہر ایک کا ثمن تو الگ الگ بتلا دیا لیکن محل خیار معین نہ کیا ہو تو یہ صورت فاسد ہے جہالت مبیع کی وجہ سے

(۴) عین ولم یفصل؛ محل خیار معین کیا ہو لیکن ثمن الگ الگ بیان نہ کیا ہو یہ صورت فاسد ہے جہالت ثمن کی وجہ سے

بقی ان فی صورۃ الجواز.....یہ ایک اعتراض کا جواب ہے

اعتراض یہ ہے کہ صورت نمبر (۱) میں اگر چہ مبیع یا ثمن مجہول نہیں ہے لیکن ایک اور خرابی ہے وہ یہ کہ؛ قبول مالیس بمبیع جعل شرطا لقبول المبیع؛ ہے یعنی وہ چیز جو مبیع نہیں ہے اس کو قبول کرنا شرط قرار دیا ہے قبول مبیع کیلئے اور یہ شرط فاسد ہے جس سے بیع فاسد ہوتی ہے جیسے کوئی آدمی ایک حر (آزاد) اور ایک غلام کو جمع کرے اگر چہ ہر ایک کا ثمن الگ الگ ذکر کرے تب بھی بیع فاسد ہوتی ہے یا ایک مردار بکری اور ایک ذبح شدہ بکری کو جمع کرے اور ایک ساتھ فروخت کرے تو دونوں کی بیع فاسد ہے اسی طرح یہاں بھی بیع فاسد ہونی چاہئے شارحؒ

نے اس کا جواب دیا ہے۔

جواب یہ ہے کہ مبیع بشرط الخیار ایجاب میں داخل ہے حکم میں داخل نہیں یعنی جس غلام میں خیار ہے وہ محل بیع ہے وہ ایجاب میں داخل ہے وہ مالیس بمبیع نہیں ہے۔ بلکہ مبیع ہے لیکن حکم بیع یعنی ملکیت میں داخل نہیں لھذا وہ غلام جس میں خیار ہے نہ وہ من کل وجہ مبیع ہے اور نہ من کل وجہ مبیع نہیں ہے بلکہ ذو جہتین ہے لہذا ہم نے دونوں جہتوں کا اعتبار کیا۔ ثمن یا مبیع کے مجہول ہونے کی حالت میں ہم نے یہ اعتبار کیا کہ وہ مبیع نہیں ہے تو بیع فاسد ہوگی اور جب دونوں معلوم ہوں تو ہم نے اس کا اعتبار کیا کہ وہ مبیع ہے لہذا بیع فاسد نہ ہوگی

وشراء احد الثوبين او احدثلثة على ان يعين ايا شاء في ثلثة ايام صح لا ان لم يشترط تعيينه ولا في احد اربعة لان القياس عدم الجواز لكنا استحسنا في الثلثة لمكان الحاجة لان الثلثة مشتملة على الجيد والردى والمتوسط وفي الزائد على الثلثة ابقينا على الاصل وهو عدم الجواز واخذه بالشفعة دارا بيعت بجنب ماشرط فيه الخيار رضاء اى اشترى دارا على انه بالخيار فبيعت دار بجنب تلك الدار واخذها المشترى بشفعة فهذاالاخذ دليل رضاء بشراء تلك الدار لان الاخذ بالشفعة يقتضى اجازة في شراء المشفوع به

ترجمہ اور خریدنا دو کپڑوں میں سے ایک کا یا تین میں سے ایک کا اس شرط پر کہ متعین کرے جس کو چاہے تین دن میں تو یہ صحیح ہے اور صحیح نہیں ہے اگر تعیین کی شرط نہ لگائی ہو اور نہ چار میں سے ایک کا کیونکہ قیاس تو ہے عدم جواز کا لیکن ہم نے استحسان کی وجہ سے تین کی اجازت دیدی کیونکہ اس میں حاجت ہے اسلئے کہ تین مشتمل ہے اعلی گھٹیا اور متوسط پر اور تین سے زیادہ میں ہم نے اپنی اصل پر باقی رکھا اور وہ عدم جواز ہے اور شفعہ کے ذریعہ اس گھر کو خریدنا جو بک گیا ہو اس کے گھر کے پڑوس میں جس میں خیار ہے یہ رضامندی ہے یعنی کسی نے گھر خرید لیا اس شرط پر کہ اس کو خیار ہے اور اس کے پڑوس میں گھر بک گیا اور مشتری نے اس کو لے لیا شفعے کے ساتھ تو یہ لینا دلیل ہے رضامندی کی اس گھر کی خریداری پر کیونکہ شفعہ کے ساتھ لینا تقاضا کرتا ہے اجازت کا اس گھر میں جس کے ذریعے شفعہ کیا ہے

تشریح خیار تعیین صرف تین دن تک ثابت ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو کپڑوں میں سے یا تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا خریدا اس شرط پر کہ مشتری کو اختیار ہے جونسا چاہے دس روپے میں لے لے اس طرح بیع کرنا صحیح ہے اور یہ خیار خیارِ تعیین کہلاتا ہے خیار تعیین بھی خیار شرط کی طرح ضرورت اور حاجت کی وجہ سے جائز ہے کیونکہ ایک آدمی دو چیزوں میں سے ایک کو لینا چاہتا ہے لیکن تعیین کیلئے گھر لیجاتا ہے اور بائع بغیر فروخت کرنے کے حوالہ نہیں کرتا تو ضرورت پیش آئی کہ اس کو فروخت کرے خیار تعیین کے ساتھ ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ جائز نہ ہوتا کیونکہ مبیع فقط ایک کپڑا ہے اور وہ مجہول ہے اور مبیع مجہول ہونے کی صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے لیکن ہم نے استحساناً جائز قرار دیدیا بوجہ حاجت اور

ضرورت اور حاجت تین پر پوری ہوتی ہے کیونکہ تین مشتمل ہے اعلی ادنی اور متوسط پر تین سے زیادہ کی ضرورت نہیں لھذا وہ اپنے اصل قیاس یعنی عدم جواز پر باقی ہے اسی طرح جب تعیین کی شرط نہ لگائی ہو تب بھی فاسد ہے کیونکہ جہالت مفضی الی النزاع ہے اور تین میں اگرچہ جہالت تو ہے لیکن مفضی الی النزاع نہیں ہے اسلئے کہ من لہ الخیار کو تعیین کا اختیار دیا گیا ہے

واخذہ بالشفعۃ داراً..صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے گھر خریدا خیار شرط کے ساتھ پھر اس گھر کے قریب دوسرا گھر بک گیا تو مشتری نے مدت خیار کے اندر اس گھر پر شفعے کا دعوی کیا اور شفعے کے ذریعے وہ گھر لے لیا تو یہ شفعہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مشتری اپنے خیار ساقط کرنے پر اور سابقہ گھر کی بیع کے تمام ہونے پر راضی ہے ورنہ شفعہ نہ کرتا شفعہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیع سابق تام ہوگئی

وخیار المشتریین یسقط برضاء احدھما و کذا خیار العیب والرؤیۃ　لانہ ان ردہ الأخر یکون معیبا بعیب الشرکۃ وعندھما للأخر ولایۃ الرد لان الخیار ثابت لکل واحد وعبد مشری بشرط خبزہ او کتبہ ووجد بخلافہ اخذہ بثمنہ اوترک　لان الاوصاف لایقابلھا شیء من الثمن

ترجمہ.دو مشتریوں کا خیار شرط ساقط ہوتا ہے ایک کی رضامندی سے اسی طرح خیار عیب اور خیار رؤیت بھی ہے کیونکہ اگر دوسرا واپس کریگا تو وہ عیب دار ہوگی عیب شرکت کے ساتھ اور صاحبین کے نزدیک دوسرے کو واپس کرنے کا حق ہے کیونکہ خیار ہر ایک کیلئے ثابت ہے اور وہ غلام جو خریدا گیا ہو اس شرط پر کہ وہ نان پز ہے یا کاتب ہے اور وہ اس کے خلاف پایا گیا تو لے پورے ثمن کے ساتھ یا چھوڑ دے کیونکہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا

تشریح.صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دو آدمیوں کو فروخت کردی اور دونوں کیلئے خیار شرط رکھا پھر دونوں میں سے ایک نے اپنا خیار ساقط کیا یعنی واپس کرنے سے رک گیا اور بیع کو جائز کردیا تو دوسرا اس چیز کو بائع کی طرف واپس نہیں کرسکتا اسی طرح خیار عیب میں بھی کہ دو شخصوں نے ایک چیز خریدی اور وہ عیب دار نکل آئی ایک عیب پر راضی ہوا تو دوسرا اب عیب کی وجہ سے واپس نہیں کرسکتا اسی طرح خیار رؤیت بھی ہے کہ دونوں میں سے ایک دیکھنے کے بعد اس پر راضی ہوا تو اب دوسرا خیار رؤیت کی وجہ سے واپس نہیں کرسکتا یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے

حضرات صاحبین فرماتے ہیں کہ جب ایک راضی ہوا تو دوسرا اپنا خیار استعمال کرسکتا ہے یعنی خیار کی وجہ سے واپس کرسکتا ہے

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب خیار ثابت ہے دونوں کیلئے تو ہر ایک کیلئے بھی ثابت ہوگا اور ایک کے ساقط کرنے کی وجہ سے دوسرے کا خیار ساقط نہ ہوگا

حضرت امام صاحب فرماتے ہیں کہ مبیع بائع کی ملک سے صحیح سالم نکلی تھی اس میں کوئی عیب شرکت نہ تھا اور اب جب ایک آدمی واپس کریگا تو اس میں عیب شرکت موجود ہے جسکی وجہ سے بائع پر ضرر زائد لازم ہوتا ہے جو اس کا مستحق نہیں لھذا واپسی کا اختیار نہ ہوگا

وعبد مشری:۔۔۔صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خرید لیا اس شرط پر کہ یہ نان پز ہے روٹی پکانے والا ہے یا وہ کاتب ہے جب گھر لایا تو پتہ چلا کہ وہ نان پز نہیں بلکہ نان خور ہے روٹی پکانے کا نام ہی نہیں جانتا اور نہ کاتب ہے تو اس صورت میں مشتری کو اختیار ہیں (۱) یہ کہ پورے ثمن کے ساتھ لے لے (۲) یا بیع فسخ کردے اور غلام چھوڑ دے اسلئے کہ وصف مرغوب فیہ فوت ہوگیا ہے۔ یہ نہیں کرسکتا کہ غلام کو اپنے پاس رکھے اور قیمت کم کرے اسلئے نان پز ہونا یا کاتب ہونا اوصاف ہیں اور اوصاف کے مقابلہ میں ثمن نہیں ہوتا۔

فصل فی خیار الرؤیة

(یہ فصل ہے خیار رؤیت کے بیان میں)

صح شراء مالم یره خلافا للشافعیؒ ولمشتریه الخیار عندها ای عند الرؤیة الی ان یوجد مبطله وان رضی قبلها ای ان رضی قبل الرؤیة یکون له حق الفسخ اذا رأه لکن لو فسخ قبل الرؤیة ینفذ الفسخ بحکم انه عقد غیر لازم حتی لایجوز اجازته عند الرؤیة لا لبائعه ای اذا باع شیئاً لم یره لایکون الخیار اذا رأه

ترجمہ صحیح ہے اس چیز کا خریدنا جس کو نہ دیکھا ہو برخلاف امام شافعیؒ کے اور مشتری کو خیار ہے دیکھنے کے وقت یہاں تک کہ اسکو باطل کرنے والا پایا جائے اگر چہ وہ اس سے پہلے راضی ہو چکا ہو یعنی اگر چہ وہ دیکھنے سے پہلے راضی ہو چکا ہو تب بھی اس کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہے جب دیکھ لے لیکن اگر دیکھنے سے پہلے فسخ کرنا چاہے تو فسخ نافذ ہوگا اس وجہ سے کہ یہ عقد غیر لازم ہے یہاں تک کہ جائز نہیں اسکی اجازت دیکھنے کے وقت نہ کہ بائع کیلئے یعنی بیچ دی وہ چیز جس کو نہ دیکھا ہو تو اس کو اختیار نہیں جب دیکھ لے

تشریح خیار رؤیت کا ثبوت: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے بغیر دیکھے کوئی چیز خرید لی تو یہ جائز ہے اور مشتری جب اس چیز کو دیکھ لے تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو لے لے یا عقد فسخ کردے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی چیز کی خریداری جائز نہیں جس کو نہ دیکھا ہو کیونکہ جب مشتری نے مبیع کو دیکھا نہیں تو مبیع مشتری کے حق میں مجہول ہے اور مجہول کی بیع درست نہیں ہوتی

ہماری دلیل یہ حدیث ہے،، من اشتری شیئالم یره فله الخیار اذا راه،، یہ حدیث اس باب میں نص ہے کہ بغیر دیکھے مبیع کو خریدنا جائز ہے

عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہے تو عقد فاسد نہ ہوگا اور مشتری کو خیار اس وقت تک حاصل ہوگا جب تک کوئی مبطل نہ پایا جائے

وان رضی قبلها...اگر چہ مشتری دیکھنے سے پہلے مبیع پر راضی ہو چکا ہو تب بھی اس کو خیار رؤیت حاصل ہوگا اور دیکھنے کے وقت اگر پسند نہ آئے تو واپس کر سکتا ہے کیونکہ خیار رؤیت دیکھنے کے وقت حاصل ہوتا ہے اس سے پہلے حاصل نہیں ہوتا اور جب حاصل نہیں تو ختم بھی نہیں کر سکتا دیکھنے سے پہلے

لکن لو فسخ قبل الرؤیۃ....ایک سوال کا جواب ہے

سوال یہ ہے کہ جب دیکھنے سے پہلے اپنا خیار ختم نہیں کر سکتا تو دیکھنے سے پہلے عقد فسخ کرنے کا حق بھی حاصل نہ ہونا چاہئے کیونکہ فسخ کرنا بھی ثبوت خیار ہی کا نتیجہ ہے جب خیار ثابت نہیں تو فسخ کرنے کا حق بھی حاصل نہ ہونا چاہئے

جواب یہ ہے کہ رؤیت سے پہلے مشتری کیلئے عقد بیع کو فسخ کرنے کا حق اس خیار کی وجہ سے نہیں ہے جسکا حدیث تقاضا کرتی ہے بلکہ یہ حق اسلئے ہے کہ خیار رؤیت کی وجہ سے عقد بیع لازم نہیں ہے اور غیر لازم عقد کو ہر وقت فسخ کیا جا سکتا ہے اور جب غیر لازم عقد کو فسخ کر دیا تو دوبارہ اس کی اجازت دینا جائز نہیں رؤیت کے وقت

لا بائعه ..خیار رؤیت مشتری کیلئے تو ثابت ہے لیکن بائع کیلئے ثابت نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے

،من اشتری شیئا لم یرہ فلہ الخیار اذا راہ، اس میں خیار رؤیت خریدار کیلئے ثابت کیا ہے نہ کہ فروخت کرنے والے کیلئے

نیز حضرت عثمان بن عفانؓ نے حضرت طلحہؓ کو ایک زمین بیچی تھی بصرہ میں جو دونوں نے نہیں دیکھی تھی اور ہر ایک خیار رؤیت کا مدعی تھا حضرت جبیر بن مُطعمؓ نے حضرت طلحہؓ کیلئے خیار رؤیت ثابت کیا حضرت عثمانؓ کیلئے ثابت نہیں مانا کیونکہ حضرت عثمانؓ بائع تھے اور یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کے مجمع میں تھا تو اس پر اجماع ثابت ہوا

ویبطله وخیار الشرط تعییبه وتصرف لا ینفسخ کا لاعتاق والتدبیر او یوجب حقا لغیره کالبیع المطلق ای بدون شرط الخیار والرهن والاجارة قبل الرؤیة او بعدها ای هذه التصرفات تبطل خیار الرؤیة سواء کانت قبل الرؤیة او بعدها ومالا یوجب حقا لغیره کالبیع بالخیار والمساومة والهبة بلا تسلیم یبطل بعدها لا قبلها لان هذه التصرفات لا تزید علی صریح الرضاء وهو انما یبطله بعد الرؤیة اما التصرفات الاول فهی اقوی لان بعضها لا یقبل الفسخ وبعضها یوجب حقا لغیره فلا یمکن ابطاله

ترجمہ....خیار رؤیت اور خیار شرط کو باطل کرتا ہے مبیع کو عیب دار کرنا اور یا ایسا تصرف کرنا جو قابل فسخ نہ ہو جیسے غلام کو آزاد کرنا یا مدبر بنانا۔ یا غیر کا حق ثابت کرنا جیسے بیع مطلق یعنی بغیر خیار شرط کے یا رہن رکھنا یا کرایہ پر دینا دیکھنے سے پہلے یا دیکھنے کے بعد یعنی یہ تصرفات خیار رؤیت کو باطل کرتے ہیں چاہے دیکھنے سے پہلے ہو یا بعد اور جو غیر کا حق ثابت نہیں کرتے جیسے بیع خیار شرط کے ساتھ اور بھاؤ کرنا اور ہبہ

کرنا بغیر تسلیم کے باطل کرتے ہیں دیکھنے کے بعد نہ کہ دیکھنے سے پہلے کیونکہ یہ تصرفات صراحۃً رضامندی سے زیادہ نہیں ہیں اور اس میں رؤیت کے بعد باطل ہوتے ہیں اب رہے پہلے تصرفات تو وہ زیادہ قوی ہیں کیونکہ اس میں بعض تو بالکل فسخ کو قبول نہیں کرتے اور بعض دوسرے کا حق واجب کرتے ہیں تو اس کو باطل کرنا ممکن نہیں ہے

تشریح خیار رؤیت کن کن تصرفات سے باطل ہوتا ہے:

فاضل مصنف فرماتے ہیں کہ خیار شرط اور خیار رؤیت باطل ہوتے ہیں مبیع کو عیب دار کرنے سے یا مبیع میں ایسے تصرف کرنے سے جو قابل فسخ نہ ہو جیسے غلام کو بن دیکھے خریدا اور پھر غلام کو آزاد کر دیا یا مدبر کر دیا تو یہ ایسا تصرف ہے جو قابل فسخ نہیں ہے لھذا اس صورت میں مشتری کا خیار رؤیت باطل ہو گیا یا مبیع میں ایسا تصرف کیا جس کی وجہ سے غیر کا حق ثابت اور لازم ہو گیا جیسے کوئی چیز بن دیکھے خریدی اور اس کو آگے بیچ دیا بیع مطلق کے ساتھ بغیر خیار شرط کے یا رہن میں رکھ دیا یا کسی کو کرایہ پر دیدیا تو ان تصرفات کی وجہ سے غیر کا حق مبیع کے ساتھ پیوستہ ہو گیا اور مبیع قابل واپسی نہ رہی لھذا ان جیسے تصرفات سے خیار رؤیت باطل ہو گا چاہے یہ تصرفات رؤیت سے پہلے ہو یا رؤیت کے بعد۔ اور اگر مبیع میں ایسا تصرف کیا جسکی وجہ سے غیر کا حق مبیع کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتا جیسے بیچنا خیار رؤیت کے ساتھ یا بھاؤ کیلئے پیش کرنا یا ہبہ کرنا جو ابھی تک موہوب لہ کے قبضہ میں نہ دیا ہو تو اس جیسے تصرفات اگر رؤیت کے بعد ہو تو خیار باطل ہوتا ہے اور اگر رؤیت سے پہلے ہو تو خیار باطل نہیں ہوتا کیونکہ رؤیت سے پہلے صراحۃً رضامندی سے بھی خیار باطل نہیں ہوتا حالانکہ یہ تو دلالۃً رضامندی ہے اس سے تو بطریقہ اولی باطل نہ ہو گا اور رؤیت کے بعد صراحۃً رضامندی سے خیار باطل ہوتا ہے تو دلالۃً رضامندی سے بھی باطل ہو گا

اب رہے تصرفات سابقہ اعتاق اور بیع وغیرہ تو ان میں سے بعض تو قابل فسخ نہیں جیسے اعتاق اور تدبیر اور بعض کے ساتھ غیر کا حق وابستہ ہے جیسے بیع مطلق اور رہن اجارہ وغیرہ کہ ان میں کسی بھی صورت میں خیار باقی نہیں رہے گا

والنظر الی وجه الامة و الصبرة ووجه الدابة و كفها وظاهر ثوب مطوى غر معلم الى موضع علمه معلما ونظر وكيله بالشراء او بالقبض كاف لانظر رسوله الوكيل بالقبض هو الذى ملكه القبض فقال له كن وكيلا عنى بقبضه بخلاف الرسول فانه الذى امره باداء الرسالة بالتسليم فالبائع اذالم يسلم اليه لا يملك الخصونة بخلاف الوكيل وعندهما نظر الوكيل بالقبض غير كاف لانه وكله بالقبض لابالنظر ولابى حنيفةؒ ان القبض الكامل بالنظر ليعلم ان هذاهو الذى امره بقبضه

ترجمہ اور دیکھنا باندی کے چہرے کو اور غلے کے ڈھیر کو اور سواری کے چہرے اور سرین کو اور تہہ کئے ہوئے کپڑے کے ظاہر کو جو نقش و نگار والا نہ ہو اور نقش و نگار کی جگہ کو جو منقش ہو اور خریداری کے وکیل یا قبضہ کرنے کے وکیل کا دیکھنا کافی ہے نہ کہ قاصد کا دیکھنا وکیل بالقبض وہ ہے جس کو قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہو کہ ان سے کہا ہو کہ تو میری طرف سے قبضہ کرنے کا وکیل بن جا بخلاف قاصد کے کیونکہ یہ وہ ہے جس کو حکم کیا ہو پیغام پہنچانے کا حوالگی کا اگر بائع ان کو حوالہ نہ کرے تو یہ خصومت کا مالک نہیں برخلاف وکیل کے۔ اور صاحبین کے نزدیک قبضے

کے وکیل کی نظر کافی نہیں ہے کیونکہ وہ وکیل ہے قبضہ کرنے کا نہ کہ دیکھنے کا، حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کامل دیکھنے سے ہوتا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ وہی چیز ہے جس پر قبضہ کرنے کا حکم ملا ہے

تشریح مقصود دیکھنے سے خیار رؤیت ساقط ہوتا ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خرید لی اور اس کا چہرا دیکھ لیا یا غلے کا ڈھیر خرید لیا اور ڈھیر کا ظاہری حصہ دیکھ لیا یا سواری خریدی اور اس کا چہرا اور سرین دیکھ لئے یا کپڑے کا ایک تھان خرید لیا اور تھان کا ظاہری حصہ دیکھ لیا اور بقیہ کپڑا لپٹا ہوا ہے تو ان سب صورتوں میں مشتری کا خیار رؤیت ساقط ہو گیا کیونکہ مقصود کے دیکھنے سے خیار رؤیت ساقط ہوتا ہے اسلئے کہ پوری مبیع کو تو دیکھنا متعذر ہے جب پوری مبیع کو دیکھنا متعذر رہا تو جو چیز مبیع میں مقصود ہوتی ہے اس کے دیکھنے سے خیار ساقط ہو گا ورنہ نہیں جیسے چہرا آدمی میں مقصود ہے جانور میں چہرا اور سرین کپڑے کے تھان کا ظاہر اور گندم کے ڈھیر کا ظاہری حصہ لھذا اس کا دیکھنا کافی ہو گا البتہ اگر کپڑے میں کوئی نقش ونگار یا پھول وغیرہ مقصود ہو تو پھر اس نقش ونگار کی جگہ کو دیکھنا ضروری ہو گا اس کے بغیر ساقط نہ ہو گا

قولہ ونظر وکیلہ بالشراء او بالقبض: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو وکیل بنایا کہ تم میرے واسطے یہ چیز خرید لو ، یا چیز تو بائع نے خود خرید لی لیکن ابھی تک دیکھی نہیں ہے اور دوسرے شخص کو وکیل بناتا ہے کہ جاؤ تم اس پر قبضہ کرلو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وکیل کے دیکھنے سے مشتری کا خیار رؤیت ساقط ہو جاتا ہے پھر مشتری کو خیار رؤیت کی وجہ سے واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہو گا اور اگر مشتری نے بن دیکھے کوئی چیز خرید لی اور پھر کسی کو قاصد بنا کر بائع کے پاس بھیج دیا کہ میری طرف سے قاصد بن جا اور بائع سے مبیع قبضہ کر تو قاصد کے دیکھنے سے مشتری کا خیار رؤیت ساقط نہ ہو گا

وکیل بالقبض اور رسول بالقبض کا فرق:

وکیل اور رسول میں فرق یہ ہے کہ رسول صرف پیغام پہنچانے کا مالک ہے مزید کارروائی نہیں کر سکتا اور وکیل بالقبض قبضہ کرنے کے ساتھ خصومت اور مقدمہ چلانے کا بھی مالک ہے یہ امام صاحب کا مذہب ہے

حضرات صاحبین کے نزدیک وکیل بالقبض بھی رسول کی طرح ہے یعنی اس کے دیکھنے سے مشتری کا خیار رؤیت باطل نہیں ہوتا جیسے کہ رسول کے دیکھنے سے باطل نہیں ہوتا اسلئے کہ وہ وکیل ہے قبضہ کرنے کا نہ کہ نظر کرنے کا یعنی وہ خیار رؤیت باطل کرنے کا وکیل نہیں تو اس کے دیکھنے سے خیار رؤیت بھی باطل نہ ہو گا

حضرت امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ دو قسم پر ہیں (۱) قبضہ کامل (۲) قبضہ ناقص قبضہ کامل رؤیت کے ساتھ ہوتا ہے اور قبضہ ناقص بغیر رؤیت کے ہوتا ہے جب مؤکل خود قبضہ کی دونوں قسموں کا مالک ہے تو وکیل بھی دونوں قسموں کا مالک ہو گا جب قبضہ کامل (یعنی دیکھنے) سے مؤکل کا خیار ساقط ہوتا ہے تو وکیل کے قبضہ کامل یعنی دیکھنے سے بھی مؤکل کا خیار ساقط ہو گا نیز وکیل کی نظر اسلئے بھی

ضروری ہے کہ وہ دیکھ لے کہ یہ وہی چیز ہے جس کے قبضہ کرنے پر وکیل بنایا گیا ہے یا کوئی دوسری چیز ہے بہر حال وکیل کی نظر بھی موکل کی نظر کی طرح ہے

وشرط رؤیۃ داخل الدار الیوم انما قال الیوم لان الروایۃ انہ اذا رأی حیطان الدار واشجار البستان من خارج کان کافیا وذلک لان دورھم وبساتینھم لم تکن متفاوتۃً فرؤیۃ الخارج کانت مغنیۃ عن رؤیۃ الداخل اما الأن فالتفاوت فاحش فلا بد من رؤیۃ الداخل

ترجمہ اور شرط ہے گھر کو اندر سے دیکھنا آجکل فرمایا، الیوم، کیونکہ ایک روایت یہ بھی ہے کہ جب گھر کی دیواریں اور باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھ لیا تو یہ کافی ہے۔ یہ اس لئے کہ اس دور کے گھر اور باغات متفاوت نہیں ہوتے تھے باہر سے دیکھنا اندر کے دیکھنے سے بے نیاز کر دیتا تھا اور اب تو تفاوت زیادہ ہے تو اندر سے دیکھنا ضروری ہے

تشریح مکان یا باغ کو باہر سے دیکھنے سے خیار رؤیت ساقط نہیں ہوتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان خرید لیا اور اس کو باہر سے دیکھ لیا تو اس کا خیار رؤیت ساقط نہ ہوگا جب تک مکان کو اندر سے نہ دیکھ لے اور اسکے کمروں کو نہ دیکھے۔ مصنفؒ نے جو، الیوم، فرمایا یہ اس لئے کہ ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ باہر سے دیکھنا یا دیواروں کو دیکھنا یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھنا کافی ہے اس سے خیار رؤیت ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ اختلاف، اختلاف زمان اور اختلاف مکان، پر محمول ہے کیونکہ اس زمانے میں اہل کوفہ کے مکانات باہر اور اندر سے یکساں ہوتے تھے اس میں تفاوت نہ ہوتا تھا لیکن اس زمانے میں ایسا نہیں ہے بلکہ باہر اور اندر میں بہت فرق ہوتا ہے لھذا صرف باہر پر اکتفاء نہ کیا جائے گا جب تک اندر کمروں کو نہ دیکھے یہ حضرت امام زفرؒ کا قول ہے اور اسی پر فتوی ہے

وبیع الاعمی وشرائہ صح ولہ الخیار مشتریا ویسقط بمسہ المبیع وشمہ وذوقہ ای بمسہ فیما یدرک بالمس وبشمہ فیما یدرک بالشم وبذوقہ فیما بالذوق وبوصف العقار ولا اعتبار لوقوفہ فی مکان لو کان بصیرا یراہ کما ھو قول ابی یوسفؒ

ترجمہ: اور نابینا کا بیچنا اور خریدنا صحیح ہے اور اس کو اختیار ہوگا اگر خرید لے اور اس کا خیار ساقط ہوگا مبیع کو چھونے سے اور سونگھنے سے اور چکھنے سے یعنی چھونے سے جو چیز چھونے سے پہچانی جاتی ہو اور چکھنے سے جو چیز چکھنے سے پہچانی جاتی ہو اور سونگھنے سے جو سونگھنے سے پہچانی جاتی ہو اور جائیداد کے وصف بیان کرنے سے اور اعتبار نہیں ہے اسکے کھڑے ہونے کیلئے ایسے مکان میں کہ اگر یہ بینا ہوتا تو دیکھ لیتا جیسے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے

تشریح نابینا کا خیار رؤیت کب ساقط ہوگا؟ مسئلہ یہ ہے کہ نابینا آدمی کی خرید اور فروخت جائز ہے اور اگر وہ مشتری ہو تو

اس کیلئے خیار رؤیت بھی ثابت ہوگا کیونکہ اس نے ایسی چیز خریدی ہے جس کو دیکھا نہیں اب اسکا خیار رؤیت اس طریقے پر ساقط ہوگا کہ جو چیز ٹٹولنے اور چھونے سے معلوم ہوتی ہے اس کو چھونے سے ساقط ہوگا اور جو چیز سونگھنے سے معلوم ہوتی ہے اس کو سونگھنے سے ساقط ہوگا اور جو چیز ایسی ہو جو چکھنے سے معلوم ہوتی ہے اس کو چکھنے سے خیار رؤیت ساقط ہوگا

اور اگر نابینا نے جائیداد یا زمین خرید لی تو اس کا خیار رؤیت ساقط نہ ہوگا تاوقتیکہ اسکا بھرپور طریقے سے وصف بیان نہ کیا جائے کیونکہ وصف بیان کرنا رؤیت کے قائم مقام ہے اور جب نابینا کے سامنے زمین یا مکان کا وصف بیان کر دیا گیا اور وہ اسی پر راضی ہوا تو اس کا خیار ساقط ہو گیا

حضرت امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اس نابینا کو زمین یا مکان کی کسی ایسی جگہ میں کھڑا کیا جائے کہ اگر یہ بینا ہوتا تو دیکھ لیتا۔ اگر ایسا کیا گیا اور نابینا نے کہا کہ میں راضی ہوں تو اسکا خیار ساقط ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ اسکا کوئی اعتبار نہیں چاہے وہ مکان میں کھڑا ہو یا دوسری جگہ میں دونوں برابر ہیں

ومن رأى احد الثوبين ثم شراهما فله ردهما لارد الاخر وحده لئلا يلزم تفريق الصفقة قبل التمام ومن رأى شيئا ثم شراه خير ان وجده متغيرا والالا والقول للبائع فى عدم تغيره وللمشترى فى عدم رؤيته اى اذاالشترى شيئا قد رأه فقال البائع انه لم يتغير حتى لايكون لك الخيار فا لقول للبائع مع حلفه ولو قال المشترى لم اره ولى الخيار فالقول للمشترى مع الحلف

ترجمہ۔ اور جس نے دو تھانوں میں سے ایک کو دیکھ کر پھر دونوں کو خرید لیا پھر دوسرے کو دیکھ لیا تو دونوں واپس کر سکتا ہے نہ کہ اکیلے دوسرے کو تاکہ تفریق صفقہ قبل التمام لازم نہ ہو اور جس کسی نے کسی چیز کو دیکھ لیا اور پھر خرید لیا تو اس کو اختیار ہوگا اگر بدلا ہوا پائے ورنہ نہیں اور قول بائع کا معتبر ہوگا عدم تغیر میں اور مشتری کا قول معتبر ہوگا عدم رؤیت میں یعنی جب کوئی چیز خرید لی جس کو دیکھا تھا تو بائع نے کہا کہ اس میں تغیر نہیں آیا لھذا آپ کیلئے خیار نہیں تو قول بائع کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اور اگر مشتری نے کہا کہ میں نے نہیں دیکھا تھا اور میرے لئے خیار ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ

تشریح جب دو تھانوں میں خیار رؤیت ہو تو یا دونوں کو لے گا یا دونوں واپس کرے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے کپڑوں کے دو تھانوں میں سے ایک کو دیکھ لیا پھر دونوں کو ایک صفقہ کے ساتھ خرید لیا پھر جب دوسرے تھان کو دیکھ لیا تو اس کو خیار رؤیت ہے اور اسی خیار رؤیت کی وجہ سے یا دونوں کو واپس کریگا یا دونوں کو لے گا صرف ایک تھان کو واپس نہیں کر سکتا اسلئے کہ لازم آتا ہے تفریق صفقہ قبل التمام اور تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے اور تفریق صفقہ قبل التمام اس لئے لازم آتا ہے کہ خیار رؤیت کے ساتھ صفقہ تام نہیں ہوتا خواہ مشتری نے مبیع پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہے لھذا یا دونوں کو واپس کریگا یا دونوں کو لے گا

ومن رأی شیئا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دیکھ لی پھر کچھ زمانہ بعد اس کو خرید لیا اگر یہ چیز اسی صفت پر ہے جس صفت پر دیکھا تھا تو مشتری کیلئے خیار رؤیت حاصل نہ ہوگا کیونکہ رؤیت سابقہ سے مشتری کو مبیع کے اوصاف کا علم ہو چکا ہے اور جب مبیع کے اوصاف کا علم حاصل ہوا تو خیار رؤیت حاصل نہ ہوگا اور اگر مشتری نے مبیع کو اوصاف سابقہ سے متغیر پایا تو مشتری کو خیار رؤیت حاصل ہوگا کیونکہ سابقہ اوصاف مبیع میں نہیں ہیں یہ ایسا ہے گویا کہ دیکھا ہی نہ تھا اور جب دیکھا نہیں تو اب خیار رؤیت حاصل ہوگا

والقول للبائع: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع اور مشتری کا اختلاف پیدا ہو جائے تغیر اور عدم تغیر میں مشتری کہتا ہے کہ مبیع میں تغیر آ گیا ہے یہ سابقہ اوصاف پر باقی نہیں ہے بلکہ متغیر ہوئی ہے لھذا میرے لئے خیار رؤیت از سر نو ثابت ہوگا اور بائع کہتا ہے کہ مبیع میں کوئی تغیر نہیں آیا بلکہ سابقہ اوصاف پر باقی ہے اور آپ نے پہلے دیکھا تھا دوبارہ خیار رؤیت آپ کیلئے ثابت نہیں ہے تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اسلئے کہ مشتری مدعی ہے اثبات تغیر کا اور اس کے پاس گواہ نہیں ہیں اور بائع منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یمین کے ساتھ لھذا قول بائع کا معتبر ہوگا

اور اگر مشتری نے کہا کہ میں نے مبیع کو دیکھا نہیں تھا لھذا میرے لئے خیار رؤیت حاصل ہے اور بائع کہتا ہے کہ تم نے دیکھا تھا تو اس صورت میں بائع رؤیت کے اثبات کا مدعی ہے اور اس کے پاس گواہ نہیں ہیں اور مشتری رؤیت کا منکر ہے لھذا مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ

ولو اشترى عدل زطي وقبضه فباع منه ثوباً اوهب وسلم لم يرده بخيار رؤية او شرط بل بعيب الزط جيل من الناس في سوا د العراق والثوب الزطي ينسب اليهم الاصل فيه ان رد البعض يوجب تفريق الصفقة وهو قبل التمام لايجوز وبعد التمام يجوز ثم خيار الشرط والرؤية يمنعان تمام الصفقة وخيار العيب يمنعه قبل القبض لا بعده وهذا لانه اذا شرط الخيار لاحدهما لم يتحقق الرضاء الكامل وكذالم ير المشتري مشتراه اما اذالم يشترط الخيار او شرط الخيار فاجاز من له الخيار والمشتري قد رأى المبيع فرضي به فبعد ذلك ان قبض فقد تم الصفقة لحصول الرضاء الكامل لكن مع ذلك يمكن ان يكون المبيع معيبا والمشتري لايرضي به فيفسخ العقد فذلك امر متوهم فلايمنع تمام الصفقة وان لم يقبض المبيع فالبيع في معرض الفسخ بان يهلك في يد البائع فيرتفع العقد فاذااجتمع الامران اى عدم القبض ووجود العيب فيتقوى احدهما بالاخر فلايتم الصفقة ويظهر هذافي المسئلة التي تأتي وهي قوله ولو اشترى عبدين صفقة وقبض احدهما ووجد به او بالاخر عيباً

ترجمہ جس نے زطی کپڑے کی ایک گٹھڑی خرید لی اور اس پر قبضہ کر لیا اور ان میں ایک کپڑا فروخت کر دیا یا ہبہ کر دیا اور سپرد کر دیا تو واپس

نہیں کرسکتا خیار رؤیت اور شرط کی وجہ سے البتہ عیب کی وجہ سے کرسکتا ہے۔ ز ط۔ ایک قبیلہ ہے عراق کے شہروں میں سے ثوب زطی ان کی طرف منسوب ہے اصل اس میں یہ ہے کہ بعض کو واپس کرنا وہ سبب کرتا ہے تفریق صفقہ اور یہ قبل التمام ناجائز ہے اور تمام ہونے کے بعد جائز ہے پھر خیار شرط اور خیار رؤیت روک دیتے ہیں تمام صفقہ کو اور خیار عیب روک دیتا ہے قبل قبضہ کے نہ کہ بعد قبضہ کے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ جب شرط ہو خیار دونوں میں سے ایک کیلئے تو رضاء کامل متحقق نہیں ہے اسی طرح مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز کو نہ دیکھا ہو۔ اور جب خیار کی شرط نہ لگائی گئی ہو یا شرط ہو لیکن جس کیلئے خیار تھا اس نے اجازت دیدی اور یا مشتری نے مبیع کو دیکھا اور عیب پر راضی ہو گیا اگر قبضہ کر چکا ہے تو صفقہ تام ہوا کیونکہ رضاء کامل حاصل ہو چکی لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ مبیع عیب دار ہو اور مشتری اس پر راضی نہ ہو تو عقد کو فسخ کریگا یہ ایک امر متوہم ہے یہ تمام صفقہ کیلئے مانع نہیں ہے اور اگر مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو تو بیع محل فسخ میں ہے بایں طور کہ وہ بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو عقد ختم ہو جائے گا جب دونوں باتیں جمع ہو گئیں یعنی عدم قبضہ اور وجود عیب تو ایک نے دوسرے کے ساتھ قوت پکڑ لی تو صفقہ تمام نہیں ہے اور ظاہر ہوگا یہ اس مسئلے میں جو آرہا ہے ولو اشتری عبدین الخ میں

تشریح تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے اور بعد التمام جائز ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے ایک گٹھڑی زطی تھانوں کی خرید لی حالانکہ اس کو دیکھا نہیں تھا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اس گٹھڑی میں سے ایک تھان فروخت کر دیا یا ہبہ کر کے سپرد کر دیا تو مشتری خیار شرط اور خیار رؤیت کی وجہ سے باقی تھانوں کو واپس نہیں کرسکتا اور اس کا خیار رؤیت اور خیار شرط ساقط ہو چکا ہے کیونکہ جو تھان مشتری کی ملکیت سے نکل گیا ہے اس کے ساتھ تو غیر کا حق متعلق ہو چکا ہے تو اس کا واپس کرنا متعذر ہے اور جب اس ایک تھان کے بغیر باقی مبیع کو واپس کرنا چاہے تو لازم آتا ہے تفریق صفقہ قبل تمام اور تفریق صفقہ قبل تمام ناجائز ہے اور بعد التمام جائز ہے کیونکہ خیار شرط اور خیار رؤیت تمام صفقہ ہونے سے مانع ہیں یعنی جب تک خیار شرط اور خیار رؤیت ثابت ہیں تو صفقہ تام نہیں ہوتا اور خیار عیب مانع ہے صفقہ تام ہونے سے قبضے سے پہلے نہ کہ قبضے کے بعد

وھذا لانہ اذا شرط الخیار: شارحؒ وجہ ذکر فرما رہے ہیں کہ خیار شرط اور خیار رؤیت کیوں مانع ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب بائع اور مشتری میں سے کسی ایک کیلئے خیار ثابت ہو یا مشتری نے مبیع کو دیکھا نہ ہو تو رضائے کامل متحقق نہیں اور جب رضائے کامل متحقق نہیں تو صفقہ تام نہیں ہے اور اگر عقد میں سرے سے خیار نہ ہو یا خیار ہو لیکن من لہ الخیار نے اجازت دیدی یا مشتری نے مبیع کو دیکھ لیا اور اسی پر راضی ہو گیا اور اسکے بعد مبیع پر قبضہ بھی کر لیا تو صفقہ تام ہو گیا کیونکہ رضاء کامل متحقق ہو چکی ہے

لکن مع ذلک: لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ مبیع میں کوئی عیب موجود ہو تو یہ احتمال ایک امر موہوم ہے اور تمام صفقہ سے مانع نہیں ہے لھذا خیار عیب تمام صفقہ سے مانع نہیں ہے البتہ اگر خیار عیب کی صورت میں مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا ہو تو بیع محل فسخ اور محل زوال میں ہے اس طریقے پر کہ ہو سکتا ہے کہ مبیع بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے اور عقد ختم ہو جائے جب یہ احتمال موجود ہے اور اس صورت میں مبیع

کے اندر عیب بھی پایا جائے اور مبیع پر قبضہ بھی نہ کیا ہو تو ایک سبب نے دوسرے سبب سے تقویت حاصل کی لھذا اس صورت میں خیار عیب تمام صفقہ کیلئے مانع ہوگا کیونکہ اس جیسے خیار کے ہوتے ہوئے صفقہ تام نہیں ہوتا

ویظهر هذا فی المسئلة التی تأتی: اس تحقیق کا فائدہ اس مسئلے میں ظاہر ہوگا جو آگے خیار عیب میں آرہا ہے یعنی مصنفؒ کا یہ قول؛؛ ولو اشتری عبدین وقبض احدهما ووجد به او بالاخر عیبا؛؛ اسکی تحقیق اور تفصیل وہاں آجائیگی ان شاء اللہ تعالی

فصل فی خیار العیب

﴿یہ فصل ہے خیار عیب کے بیان میں ہے﴾

ولمشترٍ وجد بمشریه عیباً نقص ثمنه عندالتجار رده او اخذه بکل ثمنه لاامساکه و اخذ نقصانه رده مبتدأ ولمشتر خبره ونقص ثمنه صفة العیب والا باق ولوالی مادون سفر والبول فی الفراش وسرقة صغیر یعقل عیب انما قال یعقل لان سرقة صغیر لا یعقل لیس بعیب وبالغ عیب اٰخر عطف علی معمولی عاملین مختلفین والمجرور مقدم۔

ترجمہ جس مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں ایسا عیب پایا جو تاجروں کے نزدیک اسکا ثمن کم کر دیتا ہے تو اسکو حق ہے واپس کرنے کا یا لینے کا پوری ثمن کے ساتھ نہ کہ روکنا اور نقصان لینا: رده مبتداء ہے اور لمشتر خبر ہے اور نقص ثمنه صفت ہے عیب کی اور غلام کا بھاگنا اگر چہ مدت سفر سے کم ہو اور بستر میں پیشاب کرنا اور چھوٹے بچے کا چوری کرنا جو سمجھدار ہو عیب ہے۔ یعقل اسلئے فرمایا کہ ایسا چھوٹا بچہ جو سمجھدار نہ ہو اسکی چوری عیب نہیں ہے اور بالغ کی چوری دوسرا عیب ہے یہ عطف ہے دو عاملین مختلفین کے دو معمولوں پر اور مجرور مقدم ہے

تشریح خیار رؤیت اور خیار شرط کو خیار عیب پر کیوں مقدم کیا؟

مصنفؒ نے خیار شرط اور خیار رویت کو مقدم کیا خیار عیب پر کیونکہ یہ دونوں مانع ہیں تمام صفقہ کے لئے اور خیار عیب مانع نہیں ہے تمام صفقہ کیلئے بلکہ مانع ہے لزوم بیع کیلئے تو خیار عیب اضعف ہوا اور وہ دونوں اقوی ہیں اقوی کو اضعف پر مقدم کر دیا: عیب وہ ہے جس سے شئی کی اصل فطرت سلیمہ خالی ہو: خیار عیب میں خیار کی اضافت عیب کیطرف اضافة المسبب الی السبب کے قبیل سے ہے کیونکہ اس خیار کا سبب ہی عیب ہے۔

اس تشریح کے بعد اب صورۃ مسئلہ یہ ہے جب مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز میں ایسا عیب پایا جو تاجروں کے ہاں مبیع کی قیمت کم کر دیتا ہے تو مشتری کو اختیار ہے چاہے پوری مبیع کو واپس کر دے اور اپنا ثمن واپس لے لیں یا مبیع کو لے لیں پورے ثمن کے ساتھ یہ اختیار مشتری

کو حاصل نہیں کہ مبیع کو اپنے پاس روکے رکھے اور بائع سے نقصان ثمن لے لیں مثلاً عیب دار نہ ہونے کی صورت میں مبیع کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اور عیب دار ہونے کی صورت میں مبیع کی قیمت آٹھ سو روپے ہے تو مبیع کو اپنے پاس رکھے اور دو سو روپے واپس لے لیں یہ حق حاصل نہیں ہے کیونکہ عیب کی وجہ سے مبیع کا وصف فوت ہو چکا ہے اور وصف کے فوت ہونے سے مبیع کا ثمن کم نہیں کیا جاتا کیونکہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا۔

قولہ ردہ مبتداء .. اس عبارت سے شارحؒ متن کی عبارت کی ترکیب فرمارہے ہیں کہ متن میں ردہ مبتداء مؤخر ہے اور للمشتری خبر مقدم اور نقص ثمنہ یہ جملہ صفت ہے عیباً کیلئے:

والا باق والبول فی الفراش : غلام کا بھاگ جانا بھگوڑا ہونا چاہے مسافت سفر سے کم مقدار تک ہو یہ عیب ہے غلام میں اسی طرح غلام کا بستر میں پیشاب کرنا بھی عیب ہے۔ یعنی ایسا عیب بائع کے ہاں تھا پھر مشتری کے ہاں بھی پیدا ہوا تو یہ عیب ہے اسی طرح چھوٹا غلام جو سمجھدار ہو اسکا چوری کرنا عیب ہے یعنی اگر چھوٹے سمجھدار غلام نے بائع کے ہاں چوری کی پھر غلام نے بچپن ہی میں مشتری کے ہاں چوری کی تو مشتری اس عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے صغیر یعقل اسلئے فرمایا کہ اگر وہ غلام سمجھدار نہ ہو تو پھر اسکی چوری کرنا عیب نہیں ہے کیونکہ یہ چوری خباثت کیوجہ سے نہیں ہے بلکہ قلت مبالات (لاپرواہی) کی وجہ سے ہے۔

وبالغ عیب اُخر: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام نے اپنے آقا کے ہاں بچپن میں چوری کی پھر مولیٰ نے بیچ دیا پھر جا کر مشتری کے ہاں بالغ ہونے کے بعد چوری کی تو یہ عیب وہ پرانا عیب نہیں ہے بلکہ دوسرا عیب اسمیں نیا عیب پیدا ہوا ہے اور اس عیب کیوجہ سے مشتری غلام واپس نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں عیبوں کے اسباب مختلف ہیں اسلئے کہ چوری بچپن میں قلت مبالات کیوجہ سے ہوتی ہے اور بالغ ہونے کے بعد باطنی خباثت کیوجہ سے اور یہ عیب بائع کے پاس نہیں تھا بلکہ مشتری کے پاس پیدا ہوا ہے اس وجہ سے مشتری اس غلام کو واپس نہیں کر سکتا۔

قولہ عطف علی معمولی عاملین مختلفین: اس عبارت سے شارحؒ متن کی عبارت کی ترکیب واضح کرنا چاہتا ہے کہ متن میں سرقۃ صغیر یعقل عیب وبالغ عیب اخر نحو کے ایک قاعدہ پر متفرع ہے وہ قاعدہ یہ ہے۔

العطف علی معمولی عاملین مختلفین جائز ان کان المعطوف علیہ مجروراً مقدماو المعطوف کذالک: ایک حرف عطف کے ذریعے دو مختلف عاملین کے دو معمولین پر دو مختلف اسمین کا عطف جائز ہے اس شرط پر کہ معطوف علیہ میں معمول مجرور مقدم ہو مرفوع یا منصوب پر اسی طرح معطوف میں بھی مجرور مقدم ہو مجرور یا منصوب پر جیسے فی الدار زید والحجرۃ عمرو۔ ایک عامل فی ہے اور ایک عامل ابتداء ایک معمول الدار ہے اور ایک معمول زید حرف عطف صرف ایک واؤ ہے الحجرہ معطوف ہے الدار پر اور عمرو معطوف ہے زید پر مجرور دونوں میں مقدم ہے۔ اسی طرح سرقۃ صغیر عیب: میں ایک عامل سرقۃ ہے اور ایک عامل ابتداء سرقۃ نے

صغیر کو جر دیا ہے اور ابتداء نے عیب کو رفع دیا ہے وبالغ عیب میں بالغ معطوف ہے صغیر پر اور عیب معطوف ہے سابقہ عیب پر اور دونوں میں مجرور مقدم ہے تو یہ عطف ایک حرف عطف کیساتھ جائز ہے:

فلوسرق عندهما اى عند البائع والمشترى فى صغره اى فى صغره مع العقل رده وان حدث عنده فى صغره وعند مشتريه فى كبره لا و جنون الصغير عيب ابداً فيرد من جن فى صغره عنده ثم عند مشتريه فيه او فى كبره والبخر والذفر والزناوالتولد منه عيب فيها لا فيه والكفر عيب فيهما والاستحاضة وارتفاع حيض بنت سبع عشرة سنة لاأ قل عيب فان ظهر عيب قديم بعد ما حدث عنده أخر فله نقصانه لارده الابرضى بائعه كثوب شراه فقطعه فظهر عيب وللبائع اخذه كذلك فلا يرجع مشتريه ان باعه اى لا يرجع المشترى بالنقصان ان باعه لان البائع كان له ان يقول له انا أخذه معيباً فالمشترى بالبيع يكون حابساً للمبيع فلايرجع بالنقصان۔

ترجمہ: اگر چوری کی دونوں کے پاس یعنی بائع اور مشتری کے پاس بچپن میں عقل کیساتھ تو واپس کرسکتا ہے۔ اور اگر بائع کے پاس عیب پایا گیا بچپن میں اور مشتری کے پاس بڑا ہونے کے بعد تو واپس نہیں کرسکتا۔ اور صغیر کا پاگل ہونا ہمیشہ عیب ہے لھذا وہ غلام واپس کردیا جائے گا جس پاگل ہوگیا ہو بائع کے پاس بچپن میں پھر مشتری کے پاس بچپن میں یا بالغ ہونے کے بعد، منہ کی بدبو اور بغل کی بدبو زنا ہونا عیب ہے۔ باندی میں نہ کہ غلام میں اور کفر دونوں میں عیب ہے۔ اور حیض کا جاری ہونا یا حیض کا ختم ہونا سترہ سال کی لڑکی میں عیب ہے نہ کہ کم عمر میں اگر ظاہر ہوا پرانا عیب اسکے پاس نئے عیب نکلنے کے بعد تو اسکو حق ہے نقصان لینے کا نہ کہ واپس کرنے کا مگر بائع کی رضامندی کے ساتھ جیسے کپڑا خرید لیا پھر کاٹ ڈالا پھر عیب ظاہر ہوا بائع کے لئے اسی طرح لینا جائز ہے رجوع نہیں کرسکتا مشتری اگر بیچ دیا اسکو یعنی مشتری نقصان کا رجوع نہیں کرسکتا اگر اسکو بیچ دیا کیونکہ بائع یہ کہہ سکتا ہے کہ میں عیب کے ساتھ لیتا ہوں تو مشتری بیع کیوجہ سے مبیع کو روکنے والا ہے تو رجوع نہیں کرسکتا نقصان کا۔

تشریح: غلام کی چوری کی تفصیل: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک نابالغ غلام ہے اس نے بچپن میں بائع کے پاس چوری کی پھر بچپن ہی میں مشتری کے پاس چوری کی اور یہ غلام سمجھدار بھی ہو تو مشتری خیار عیب کیوجہ سے واپس کرسکتا ہے دونوں عیبوں کا سبب ایک ہے وہ لاپرواہی ہے۔ اور سمجھدار کی قید اسلئے لگائی کہ اگر وہ بالکل ناسمجھ بچہ ہے تو اسکی چوری عیب نہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر غلام نے چوری کی بائع کے پاس بچپن میں اور پھر مشتری کے پاس بالغ ہونے کے بعد تو مشتری یہ غلام خیار عیب کیوجہ سے بائع کو واپس نہیں کرسکتا کیونکہ دونوں سرقوں کے اسباب مختلف ہیں۔ کیونکہ چوری بچپن میں لاپرواہی کیوجہ سے ہوتی ہی اور بالغ ہونے کے بعد چوری باطنی خباثت کیوجہ سے ہوتی ہے جب یہ عیب مشتری کے پاس پایا گیا تو مشتری اب اس غلام کو واپس نہیں کرسکتا کیونکہ اس کے اندر ایک ایسا عیب موجود ہے جو بائع کے پاس نہیں تھا۔

وجنون الصغیر عیب ابدا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک نابالغ غلام بائع کے پاس مجنون ہوا اور پھر مشتری کے پاس بھی اسکو جنون لاحق ہوا خواہ بچپن میں ہو یا بالغ ہونے کے بعد تو مشتری کو واپس کرنے کا حق ہوگا کیونکہ جنون چاہے بچپن میں ہو یا بالغ ہونے کے بعد سب کا سبب ایک ہے اور وہ ہے عقل کا فاسد ہونا:

والبخر والذفر: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر باندی کے منہ یا بغل سے بدبو جاری ہو تو یہ باندی میں عیب ہے نہ کہ غلام میں اسلئے کہ مولی باندی سے بوس وکنار کریگا اور یہ باتیں اسمیں مخل ہیں اور غلام سے یہ مقصود نہیں تو مخل مقصود بھی نہیں کیونکہ مقصود اس سے خدمت لینا ہے اسی طرح زنا اور ولدِ زنا ہونا باندی میں عیب ہے نہ کہ غلام میں کیونکہ باندی کیساتھ مولی جماع کریگا اور زانیہ کے ساتھ جماع کرنے سے طبیعت سلیمہ نفرت کرتی ہے اسی طرح ولدِ زنا ہونا باندی میں اسلئے عیب ہے کہ اگر اس سے بچہ پیدا ہو جائے تو لوگ ان کو عار دلائیں گے کہ تو تو زانیہ کا بچہ ہے۔ لیکن غلام میں یہ چیزیں عیب نہیں ہیں اسلئے کہ مقصود غلام سے خدمت لینا ہے اور یہ باتیں اس سے مانع نہیں ہیں لیکن اگر غلام کا عادت ہی زنا کرنا ہے تو پھر زنا غلام میں بھی عیب ہے۔ کیونکہ پھر تو وہ عورتوں کی چکر میں لگا رہے گا آقا کی خاک خدمت کریگا لہٰذا اس کو بھی واپس کر سکتا ہے۔

والاستحاضة: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری نے ایک باندی خرید لی جو بلوغ کی انتہائی عمر کو پہنچ چکی ہے یعنی سترہ سال کو اور پھر اسکو بالکل حیض ہی نہیں آتا یا حیض مسلسل جاری ہے یعنی مستحاضہ ہے تو دونوں صورتیں عیب کی ہے اس عیب کیوجہ سے مشتری اس باندی کو واپس کر سکتا ہے۔

والکفر عیب: اور غلام اور باندی کا کافر ہونا عیب ہے دونوں میں کیونکہ کافر سے مسلمان کی طبیعت نفرت کرتی ہے۔

فان ظهر عیب قدیم: صورت مسئلہ یہ ہے مشتری نے بائع سے کوئی چیز خرید لی اور اس پر قبضہ بھی کر لیا قبضہ کرنے کے بعد مشتری کی ملکیت میں مبیع میں عیب پیدا ہو گیا اس عیب پیدا ہونے کے بعد مشتری نے ایک دوسرا عیب مبیع میں دیکھ لیا جو بائع کے ہاں پیدا ہوا تھا تو اس صورت میں مشتری مبیع کو واپس نہیں کر سکتا۔ بلکہ بائع سے نقصان عیب لینے کا حقدار ہوگا یعنی عیب کیوجہ سے جو ثمن میں نقصان ہوا ہے وہی واپس لے گا۔ مثلاً ایک ہزار روپے میں خرید لی قبضہ کرنے کے بعد مشتری کے ہاں وہ عیب دار ہوئی اسکے بعد سابقہ عیب ظاہر ہوا۔ اب اس عیب کے بغیر مبیع کی قیمت ہزار روپے تھی اور عیب کے ہوتے ہوئے قیمت آٹھ سو روپے ہے ہزار اور آٹھ سو کے درمیان جو دو سو روپے کا فرق اور نقصان ہے مشتری کو وہی دو سو روپے واپس ملیں گے۔ لیکن بائع اگر مبیع کو واپس لینا چاہتا ہے عیب ثانی کیساتھ تو یہ جائز ہے کیونکہ جب وہ اپنے نقصان پر خود راضی ہے تو اس پر کچھ جبر نہیں لیکن اگر مشتری نے یہ عیب دار چیز اگر دوسرے کو بیچ ڈالی اور بائع سے نقصان لینا چاہتا ہے تو مشتری کو یہ حق حاصل نہیں ہے کیونکہ بائع یہ کہہ سکتا ہے کہ مجھے مبیع واپس کر دو میں عیب کیساتھ لیتا

ہوں کیونکہ مشتری مبیع کو روکنے والا ہوگیا آگے فروخت کرنے کیوجہ سے لہٰذا اس صورت میں رجوع بنقصان العیب نہیں کرسکتا۔

فان خاطه اوصبغه احمر اولت السويق بسمن ثم ظهر عيبه لاياخذه بائعه ورجع بنقصانه ای رجع المشتری بنقصان العيب ولايكون للبائع ان يقول ان اخذه معيباًلاختلاط ملك المشتری بالمبيع وهوالخيط والصبغ والسمن۔

ترجمہ: اگر کپڑے کو سی لیا یا اسکو سرخ رنگ دیدیا یا ستو کو گھی کے ساتھ ملایا پھر عیب ظاہر ہوا تو بائع اسکو نہیں لے سکتا۔ بلکہ اسکے نقصان کا رجوع کرے گا یعنی مشتری نقصان عیب کا رجوع کریگا اور بائع کیلئے یہ حق نہیں کہ وہ کہے کہ میں عیب کے ساتھ لیتا ہوں کیونکہ مشتری کی ملک مل گئی ہے مبیع کے ساتھ اور وہ دھاگہ رنگ اور گھی ہیں۔

تشریح: **اگر مشتری کی ملکیت مبیع کے ساتھ مخلوط ہوگئی تو؟** صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کپڑا خریدا پھر اسکو کاٹ کر سلوادیا یا سفید کپڑا خرید کر سرخ یا سبز وغیرہ رنگ میں رنگ دیا یا ستو خرید کر گھی کے ساتھ ملادیا اسکے بعد مبیع میں عیب ظاہر ہوا تو اس صورت میں مشتری مبیع کو واپس نہیں کریگا بلکہ عیب کیوجہ سے جو نقصان ثمن ہوا ہے وہی نقصان واپس لے گا اور بائع کو بھی یہ حق نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں عیب کے ساتھ واپس لیتا ہوں کیونکہ اس صورت میں مبیع کے ساتھ مشتری کی ملکیت ایسی مل گئی ہے کہ اس سے جدا نہیں ہوسکتی اور مبیع میں ایسا اضافہ ہوا ہے کہ اسکو الگ کرکے مبیع واپس کرنا ممکن نہیں لہٰذا اس صورت میں رجوع بنقصان العیب متعین ہے۔

كمالو باعه بعد روية عيبه ای كما يرجع المشتری بنقصان العيب ان باع الثوب المخيط او المصبوغ والسويق الملتوت بعد روية عيبه لانه بالبيع لم يصرحا بساً للمبيع اذ قبل المبيع لم يكن للبائع اخذه معيباًلاختلاط ملك المشتری به فلم يبطل حق الرجوع بالنقصان۔

ترجمہ: جیسے کہ اسکو بیچ دے عیب دیکھنے کے بعد یعنی جسطرح مشتری نقصان عیب کا رجوع کرتا ہے اگر بیچ دیا سلا ہوا کپڑا یا رنگا ہوا کپڑا یا گھی میں ملا ہوا ستو عیب دیکھنے کے بعد اسلئے کہ بیچنے سے وہ مبیع کو روکنے والا نہیں ہوا اسلئے کہ بیع سے پہلے بھی بائع کو لینے کا حق نہیں تھا عیب کیساتھ مشتری کی ملک اسکے ساتھ ملنے کیوجہ سے لھذا باطل نہیں ہوا رجوع بالنقصان کا حق۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کپڑا خریدا اور اسکو سلوادیا یا رنگ دیا یا ستو کو گھی کیساتھ ملادیا اور پھر اسمیں عیب ظاہر ہوا اور اسکے بعد مشتری نے کپڑا مذکورہ یا ستو کو فروخت کردیا تب بھی بائع پر رجوع بنقصان عیب کرسکتا ہے کیونکہ مذکورہ کاموں کیوجہ سے بائع کو واپسی ممتنع ہوئی ہے چاہے مشتری اپنے پاس رکھے یا فروخت کرے اسلئے کہ مشتری کی ملکیت مبیع کیساتھ مل گئی ہے تو فروخت کرنے سے مشتری حابس مبیع (.مبیع روکنے والا) نہیں ہے تو اسکا حق رجوع باقی رہے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ جہاں مشتری حابس للمبیع ہوتا ہے وہاں رجوع بالنقصان نہیں کرسکتا اور جہاں حابس للمبیع نہیں ہوتا وہاں رجوع کرسکتا ہے۔

او اعتقه قبلها مجاناً او دبره او استولدها اومات عنده قبلها ای قبل رویة العیب صورة المسائل انه اعتق المشتری العبد مجانا او دبره او استولد المشتراة او مات المشتریٰ فی ید المشتری ثم اطلع علی عیب رجع بالنقصان وان اعتقه علی مال او قتله او اکل الطعام کله او بعضه او لبس الثوب فتخرق لم یرجع الحاصل ان الموت لا یبطل الرجوع بنقصان العیب لانه لاصنع للمشتری فیه والاعتاق مجاناً لایبطله ایضا استحسانا والقیاس ان یبطله لان الاعتاق لصنعه فصار کالقتل ۔ وجه الاستحسان ان للاعتاق له شبهان شبه بالقتل فی انه بصنع المشتری وشبه بالموت فی ان الاصل فی الأدمی الحریة فکان الملك موقتا الی زمان العتق فهو عود الی الحالة الاصلیة فان کان بعدرویة العیب اعتبر ذالك الشبهة فلارجوع له بخلاف الموت بعد رویة العیب فان حق الرجوع فیه ثابت له وان کان قبل رویة العیب اعتبر هذه الشبهة حتی یکون له فیه حق الرجوع واما المسائل الأخر فلا رجوع بالنقصان فیها۔

ترجمہ: یاغلام کوآزاد کردیا عیب دیکھنے سے پہلے مفت میں یامدبر بنادیا، یاام ولد بنادیا، یاغلام مرگیا۔ اسکے پاس عیب دیکھنے سے پہلے:۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری نے غلام آزاد کردیا مفت میں یامدبر اورام ولد بنادیا۔ یاخریدا ہواغلام مشتری کے ہاتھ میں مرگیا پھر عیب پر مطلع ہوا۔ تو رجوع بنقصان عیب کریگا۔ اگر اسکوآزاد کردیا مال پر یاقتل کردیا۔ یاطعام کوکھالیا پورا یابعض حصہ یا کپڑا پہن لیا تو وہ پھٹ گیا تو رجوع نہیں کریگا۔ حاصل یہ ہے کہ موت باطل نہیں کرتی نقصان عیب کا رجوع۔ اس لئے کہ مشتری کا فعل اسمیں کارگرنہیں۔ اور مفت میں آزاد کرنا بھی باطل نہیں کرتا استحسان کی وجہ سے ورنہ قیاس تو یہ ہے کہ باطل کردے۔ کیونکہ اعتاق اسکے فعل سے ہوا ہے تو قتل کے مانند ہوگیا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اعتاق کی دو مشابہتیں ہیں۔

ایک مشابہت قتل کیساتھ اسطرح کہ مشتری کے فعل سے ہوا ہے۔ اور ایک مشابہت موت کے ساتھ اس طرح کہ اصل آدمی میں حریت ہے تو ملک ثابت رہے گی زمانہ آزادی تک یہ لوٹنا ہے حالت اصلیہ کی طرف۔ اگر عیب دیکھنے کے بعد ہو تو اس مین وہ مشابہت معتبر ہوگی اور اس کو حق رجوع نہ ہوگا برخلاف موت کے عیب دیکھنے کے بعد کیونکہ حق رجوع اس میں ثابت ہے۔ اور اگر عیب دیکھنے سے پہلے ہو تو یہ مشابہت معتبر ہوگی یہاں تک کہ ان کیلئے رجوع کا حق ہوگا۔ اور دوسرے مسائل میں رجوع

بالنقصان نہیں ہے۔

تشریح اگر اختلاف ہو موت کے بعد رویت میں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے غلام خرید لیا پھر اسکو آزاد کر دیا مفت بغیر کسی عوض کے عیب دیکھنے سے پہلے۔ یا اسکو مدبر بنا دیا۔ یا باندی کو ام ولد بنا دیا۔ یا غلام خود طبعی موت مر گیا۔ اسکے بعد مشتری نے غلام یا باندی میں عیب پایا جو بائع کے پاس سے آیا تھا۔ تو ان سب صورتوں میں مشتری نقصان عیب کا رجوع کریگا بائع پر۔ اور اگر اس غلام کو آزاد کر دیا مال کے عوض میں۔ یا مشتری نے اسکو خود قتل کر دیا۔ یا کھانا خریدا تھا اسکو پورا کھا لیا۔ یا بعض حصہ کھا لیا۔ یا کپڑا خرید کر اسکو پھاڑ دیا پھر ان چیزوں میں سابقہ عیب ظاہر ہوا تو نقصان عیب کا رجوع نہیں کر سکتا:۔

الحاصل:۔ سے شارح فرماتے ہیں کہ پورے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر غلام اپنی طبعی موت مر گیا تو یہ موت مانع نہیں ہے رجوع بنقصان العیب کیلئے۔ کیونکہ موت میں مشتری کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اعتاق: مفت آزاد کرنا اسمیں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ رجوع کا حق حاصل نہ ہوتا۔ کیونکہ اعتقاق مشتری کے فعل سے ہوا ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے قتل کرنا:

لیکن استحسان کیوجہ سے اعتاق میں رجوع کا حق حاصل ہے۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ اعتاق کی دو مشابہتیں ہیں ایک مشابہت ہے قتل کیساتھ اور ایک ہے موت کیساتھ۔ قتل کیساتھ مشابہت اسی طرح ہے کہ جس طرح قتل مشتری کے فعل سے ہوا ہے اسی طرح اعتاق بھی مشتری کے فعل سے ہوا ہے۔ اور موت کیساتھ مشابہت اس طرح ہے کہ جس طرح موت سے ملک اپنی انتہا کو پہنچ جاتی ہے اسی طرح اعتاق سے بھی ملک انتہا تک پہنچ جاتی ہے۔ اعتاق سے ملک انتہا کو پہنچ جانا اس طرح ہے۔ کہ اصل خلقت کے اعتبار سے آدمی محل ملک بنا کر پیدا نہیں کیا گیا۔ بلکہ غلام کے اندر ملک ایک محدود وقت تک یعنی آزادی کے وقت تک ثابت ہے۔ پس غلام کو آزاد کرنا گویا کہ اس ملک کو انتہا تک پہنچانا ہے اور شیء جب انتہا کو پہنچ جاتی ہے۔ تو وہ کامل ہو جاتی ہے۔ تو غلام آزاد کرنے سے اپنے اصلی حالت کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ جب موت کے وجہ سے ملکیت انتہا کو پہنچ گئی تو واپسی متعذر ہو گئی۔

لہٰذا اگر اعتاق دیکھنے سے پہلے ہو تو موت کے مانند ہے لھذا رجوع کا حق ہوگا۔ اور اگر اعتاق وتدبیر عیب دیکھنے کے بعد ہو تو قتل کے مانند ہے لہٰذا رجوع کا حق نہ ہوگا۔

وان شرىٰ بيضاً او بطيخا او قثائاًوخياراً اوجوزأفكسرفو جدفا سداً فله نقصانه فى المنتفع به وكل ثمنه فى غيره ومن باع مشريه ورد عليه بعيب بقضاء باقرار او بينة او نكول رد على بائعه

وان رد برضا ہ لااشتری شیًا ثم باعہ فادعی المشتری الثانی عیباً علی المشتری الاول واثبت
ذالك بالبینۃ او بالنکول او بالاقرار فقضی القاضی فرد علی بائعہ کان لہ ان یخاصم البائع الاول
قال فی الهدایۃ معنی القضاء بالاقرار انہ انکر الاقرار فاثبت بالبینۃ فان قیل المشتری الاول اذا
انکر اقرار ہ بالعیب فاثبت ھذا بالبینۃ صار کانہ اقر عند القاضی فان الثابت بالبینۃ کالثابت
عیانا فینبغی ان لا یکون لہ ولایۃ الرد علی البائع الاول سواء اقر عند القاضی او انکر الاقرارہ
فیثبت بالبینۃ لان الاقرار حجۃ قاصرۃ فای فائدۃ فی قولہ معنی القضا ء بالاقرار انہ انکر
الاقرارقلنا نحن لم نجعل الاقرار حجۃً متعدیۃ ولم نقل ان الرد علی المشتری الاول رد علی
بائعہ بل لہ ان یخاصم بائعہ فان المشتری الثانی اذا اثبت ان العیب کان فی ید المشتری
الاول ورد علیہ فی المشتری الاول ان اثبت ان العیب کان فی ید بائعہ رد علیہ والافلا او الفرق
بین اقرارہ عندالقاضی و بین اثبات اقرار ہ بالبینۃ انہ اذا اقر عندالقاضی یکون طائعا فی
اخذالمبیع فصار کمااشتری من المشتری الثانی فلایکون لہ ولایۃ الرد علی البائع الاول اماااذا
انکر اقرارہ بالعیب فیثبت بالبینۃ لم یکن طائعاً فی الاخذ فیکون اخذہ بحکم الفسخ کانہ لم
یبع فیکون لہ المخاصمۃ مع بائعہ۔ وقد قیل ھذہ المسالۃ فیما اذا ادعی المشتری الثانی علی
المشتری الاول ان العیب کان فی ید البائع الاول فحینئذ للمشتری الاول ان یخاصم علی بائعہ
اما اذا ادعی ان العیب کان فی ید المشتری الاول فلیس لہ ان یخاصم علی بائعہ۔ اقول فیہ
نظر لانہ اذا ادعی ان العیب کان فی ید البائع الاول واقام علیہ البینۃ وقضی علی المشتری
الاول فھذاالقضاء لیس قضا ءً علی البائع الاول وھذ البینۃ لم تقم علی البائع الاول ولا علی نائبہ
لان مایدعی علی الغائب لیس سبباً لم یدعی علی الحاضر۔

ترجمہ: اور اگر خرید انڈا یا خربوزہ یا ککڑی یا کھیرا یا اخروٹ اسکو توڑ ڈالا اور اسکو فاسد پایا تو اسکا نقصان لینے کا حق ہے۔ اسمیں
جو قابل انتفاع ہو اور پورا ثمن اسکے علاوہ میں اور جس نے بیچ دیا اپنی خریدی ہوئی چیز۔ اس پر لوٹا دی گئی عیب کی وجہ سے قاضی کے
حکم سے اقرار کے ساتھ یا گواہوں کے ساتھ، یا انکار کے ساتھ، تو واپس کر سکتا ہے اپنے بائع پر۔ اور اگر واپس کر دی گئی انکی
رضامندی سے تو نہیں۔ کوئی چیز خرید لی پھر آگے بیچ دی۔ مشتری ثانی نے اسمیں عیب کا دعویٰ کیا مشتری اول پر۔ اور یہ ثابت کر دیا

گواہوں سے یا انکار سے یا اقرار سے قاضی نے فیصلہ دیا تو واپس کردیا اپنے بائع پر جائز ہے بائع ثانی کیلئے۔ کہ جھگڑا کرے بائع اول کے ساتھ۔ ہدایہ میں فرمایا۔ **وقضا بالاقرار** ۔ کا معنیٰ یہ ہے کہ اس نے اقرار سے انکار کیا۔ اس نے گواہوں سے ثابت کردیا۔ اگر کہا جائے کہ مشتری اول نے اپنے اقرار سے انکار کیا عیب پر اور اس نے گواہوں سے ثابت کردیا۔ یہ ایسا ہوگیا کہ اس نے خود اقرار کیا قاضی کے پاس کیونکہ جو ثابت ہو گواہوں سے ایسا ہے جو کہ ثابت ہو سامنے تو مناسب یہ ہے کہ اس کیلئے واپس کرنے کا حق نہ ہو بائع اول پر۔ چاہے اقرار قاضی کے پاس کرے یا اپنے اقرار سے انکار کرے۔ اور گواہوں سے ثابت کرے۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے۔ تو کیا فائدہ ہے ہدایہ کے اس قول میں کہ قضا بالاقرار کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ اقرار سے انکار کرے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم نے اقرار کو حجت متعدیہ نہیں بنایا اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ واپس کرنا مشتری اول پر واپس کرنا ہے اسکے بائع پر بلکہ اسکے لئے حق ہے کہ وہ جھگڑا کرے اپنے بائع کیساتھ اسلئے کہ مشتری ثانی نے جب ثابت کردیا کہ عیب مشتری اول کے ہاتھ میں تھا تو اس پر لوٹا دے ورنہ نہیں۔ اور فرق اسکا قاضی کے پاس اقرار کرنے میں اور اسکا اقرار گواہوں سے ثابت کرنے میں یہ ہے کہ جب اس نے قاضی کے پاس اقرار کیا۔ تو یہ رضامندی سمجھا جائیگا۔ مبیع کو واپس لینے میں یہ ایسا ہوا گویا کہ مشتری ثانی سے خرید لیا۔ تو اسمیں اس کیلئے نہ ہوگا واپس کرنے کا حق بائع اول پر۔ اور جب اس نے انکار کیا اپنے اقرار سے عیب پر اور اس نے گواہوں سے ثابت کردیا تو رضامند نہ ہوگا لینے میں۔ تو اسکا لینا فسخ کرنے کے حکم میں ہوگا۔ گویا کہ اس نے بیچا ہی نہیں۔ اس کے لئے جھگڑے کا حق ہوگا اپنے بائع کے ساتھ۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے کہ جو مشتری اول کیلئے جائز ہے کہ جھگڑا کرے اپنے بائع کیساتھ اور اگر یہ دعویٰ کیا کہ عیب مشتری اول کے ہاتھ میں تھا تو اس کیلئے نہیں ہے یہ حق کہ جھگڑا کرے اپنے بائع کے ساتھ میں کہتا ہوں کہ اسمیں نظر ہے۔ کیونکہ جب اس نے دعویٰ کیا کہ
عیب بائع اول کے ہاتھ میں تھا اور اس پر گواہ بھی قائم کردیئے اور مشتری اول پر فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ فیصلہ نہیں ہے بائع اول پر اور یہ گواہ قائم نہیں ہوئے بائع اول پر نہ اس کے نائب پر۔ کیونکہ جو دعویٰ کر رہا ہے غائب پر یہ سبب نہیں ہے حاضر پر دعویٰ کرنے کا:۔

تشریح: اخروٹ اور انڈوں کا فاسد پایا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اخروٹ، انڈے، خربوزہ یا ککڑی کھیرا وغیرہ میوہ جات خرید لئے۔ پھر عیب پر واقف ہوئے بغیر اسکو توڑ دیا تو پورے کے پورے خراب پائے گئے اور خراب بھی ایسا کہ بالکل قابل انتفاع نہیں ہے نہ انسان اسکو کھا سکتا ہے اور نہ جانوروں کا چارہ بن سکتا ہے۔ تو ایسی صورت میں مشتری کو پورے ثمن واپس کرنے کا حق ہے۔ کیونکہ معلوم ہوا کہ وہ مال نہیں۔ کیونکہ مال وہ ہوتا ہے جو قابل انتفاع ہوتا ہے فی الحال یا آئندہ زمانے میں۔ اور اشیاء مذکورہ قابل انتفاع نہیں ہیں۔ تو مال نہ ہونے کی وجہ سے محل بیع نہیں رہا۔ اور جب محل بیع نہیں ہے۔ تو بیع باطل

ہے اور جب بیع باطل ہوگئی تو مشتری کو پورا ثمن واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر توڑنے کے بعد ایسا فاسد پایا گیا۔ کہ خراب ہونے کے باوجود قابل انتفاع ہے۔ تو اس صورت میں واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا مشتری کو۔ کیونکہ مشتری نے اسمیں عیب جدید پیدا کیا ہے یعنی اسکو توڑ دیا ہے۔ لہٰذا قابل واپسی نہیں ہے بلکہ مشتری کو نقصان عیب لینے کا حق ہوگا۔ صحیح اور فاسد کے درمیان جتنا نقصان ہے اسی کے بقدر رجوع کرے گا۔

ومن باع مشریه ورد علیه بعیب بقضاء "مبیع کا بائع ثانی پر واپس ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے ایک غلام خرید لیا اور اس پر قبضہ بھی کرلیا۔ اسکے بعد زید نے یہ غلام خالد کے ہاتھ فروخت کردیا۔ اس صورت میں زید مشتری اول ہے اور خالد مشتری ثانی اور زید نے یہ غلام عمران سے خریدا تھا۔ تو عمران بائع اول ہے اور زید بائع ثانی۔

اب سمجھ لو کہ زید نے جب غلام خالد کو فروخت کردیا۔ اور خالد نے غلام میں عیب پایا اور اس عیب کے وجہ سے خالد نے یعنی مشتری ثانی نے غلام مشتری اول (زید) کو واپس کردیا قاضی کے فیصلے سے۔ تو زید (مشتری اول) یہ غلام عمران (بائع اول) کو واپس کرسکتا ہے۔ کیونکہ قاضی کا فیصلہ تین بنیادوں پر ہوتا ہے۔

(۱): بینہ کے ذریعے یعنی مشتری ثانی نے گواہوں سے یہ ثابت کردیا کہ یہ عیب مشتری اول کے ہاں موجود تھا۔

(۲): نکول کے ذریعے۔ یعنی مشتری ثانی نے عیب کا دعویٰ کیا اور مشتری اول نے عیب سے انکار کردیا۔ مشتری ثانی کے پاس گواہ نہیں تھے تو قاضی نے مشتری اول سے قسم کا مطالبہ کیا۔ کہ تم قسم کھاؤ کہ اسمیں عیب نہیں تھا اور مشتری اول نے قسم سے انکار کردیا۔ چنانچہ انکار کی وجہ سے اس پر دعویٰ عیب لازم کردیا گیا اور مبیع اسکو واپس کردی گئی۔

(۳): یا اقرار کے ذریعے یعنی مشتری ثانی نے یہ دعویٰ کیا کہ مشتری اول یہ اقرار کر چکا ہے کہ مبیع میں عیب موجود ہے۔ اور مشتری اول نے اس اقرار سے انکار کردیا۔ تو مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار عیب ثابت کردیا۔ اس صورت میں مبیع اسکو واپس کردی جائیگی۔

ان تینوں صورتوں میں مشتری اول یہ غلام بائع اول یعنی عمران کو عیب کی وجہ سے واپس کرسکتا ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ جب مشتری ثانی کو قاضی کے فیصلے سے واپس کردیا گیا تو بیع اصل سے فسخ ہوگئی۔ جب فسخ ہوگئی تو بیع ثانی گویا کہ واقع ہی نہیں ہوئی۔ اور بیع اول موجود ہے۔ تو مشتری اول کو عیب کی وجہ سے مبیع واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

اور اگر مشتری ثانی نے مشتری اول کو مبیع واپس کردی باہمی رضامندی سے نہ کہ قضاء قاضی سے تو اس صورت میں مشتری اول یہ

مبیع بائع اول کو واپس نہیں کرسکتا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے واپس کرنا مشتری اول اور مشتری ثانی کے درمیان فسخ عقد ہے لیکن ثالث کے حق میں بیع جدید ہے اور بائع اول ثالث ہے ان دونوں کے حق میں۔ لہذا بائع ثانی نے اپنی رضامندی سے مبیع میں دو تصرف کر لئے ہیں۔

(۱) ایک تو اسکو فروخت کردیا ہے۔ (۲) دوم اسکو پھر واپس خریدا ہے اور یہ عیب پر رضامندی کی دلیل ہے۔

یہ متن کی عبارت کی تشریح ہوئی۔ اب شرح کی عبارت کی تشریح پیش خدمت ہے۔

"قال فی الهداية ":۔ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ قضا بالاقرار کے معنی یہ ہیں کہ مشتری اول نے عیب پر اقرار سے انکار کردیا۔ اور مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار بالعیب ثابت کردیا۔

"فان قيل":۔ سے صاحب ہدایہ کی عبارت اور تشریح پر ایک اعتراض ذکر کر رہے ہیں اور پھر اسکا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب مشتری نے اقرار بالعیب سے انکار کردیا کہ میں نے تو عیب کا اقرار نہیں کیا تھا۔ اور پھر مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار ثابت کردیا۔ کہ تو نے عیب کا اقرار کیا تھا۔ تو یہ اقرار ایسا ہی ہوا جیسے کہ مشتری اول نے قاضی کے پاس خود عیب کا اقرار کرلیا کہ جی میں اقرار کرتا ہوں کہ مبیع میں عیب موجود ہے۔ کیونکہ جو چیز ثابت ہوجائے گواہوں سے وہ ایسا ہی ہوتی ہے جو کہ ثابت ہوجائے مشاہدۃً۔ پھر تو دونوں صورتوں میں مشتری اول کو بائع اول پر واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہونا چاہئے۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے اپنی ذات پر لاگو ہوتا ہے نہ کہ غیر پر۔ تو صاحب ہدایہ کے قول:۔ **"ومعنى القضاء بالاقرار انه انكر الاقرار"** کا کیا فائدہ ہے

" قلنا لم نجعل الاقرار حجة متعدية " سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے اقرار کو حجت متعدیہ قرار نہیں دیا اور نہ ہم نے یہ کہا ہے کہ مشتری اول پر واپسی یہ بعینہ واپسی ہے بائع اول پر بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مشتری اول کو حق حاصل ہے کہ بائع اول کیساتھ مخاصمت کرے۔ کیونکہ جب مشتری ثانی نے ثابت کردیا کہ عیب مشتری اول کے پاس موجود تھا۔ اور مشتری ثانی نے عیب کی وجہ سے مبیع مشتری اول کو واپس کردی اسکے بعد اگر مشتری اول نے یہ ثابت کردیا کہ عیب بائع اول کے ہاں بھی موجود تھا۔ تو اسکو بائع اول پر واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا اور اس کے لئے دوبارہ قاضی کا فیصلہ لازم ہوگا نہ کہ سابقہ فیصلے سے یہ واپسی ہوگی۔ اور اگر مشتری اول بائع اول کے پاس مبیع میں عیب ثابت نہ کرسکے تو پھر واپس نہیں کرسکتا۔

والفرق بین اقرارہ سے شارح (رحمہ اللہ) دونوں میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ دونوں اقراروں میں فرق یہ ہے کہ جب مشتری اول نے خود قاضی
کے پاس عیب پر اقرار کرلیا اور پھر اسکو مبیع واپس کردی گئی تو یہ ایسا ہوا جیسے کہ اس نے خود اپنی رضامندی سے مبیع واپس کردی گویا اس نے مشتری ثانی سے مبیع واپس خرید لی لہٰذا اس صورت میں یہ بائع اول پر واپس کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ اور جب مشتری اول نے اقرار سے انکار کردیا اور مشتری ثانی نے گواہوں سے اسکا اقرار ثابت کردیا اور مبیع واپس کردی گئی تو اس واپس کرنے میں یہ مشتری اول راضی نہیں ہے بلکہ یہ واپس کرنا بحکم فسخ ہوگا۔ اور جب فسخ ہوگئی تو ایسا ہوا گویا کہ بیع ہوئی ہی نہیں ہے۔ جب بیع ثانی نہیں ہوئی اور بیع اول موجود ہے اور مبیع میں عیب پایا گیا تو بائع اول کیساتھ مخاصمت کا حق اور واپس کرنے کا حق ثابت ہوگا۔

وقد قیل ھٰذہ المسئلۃ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ اسی صورت میں ہے۔ کہ مشتری ثانی نے مشتری اول پر یوں دعویٰ کیا کہ عیب بائع اول کے پاس موجود تھا۔ تو اس صورت میں مشتری اول کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مخاصمت کرے بائع اول کے ساتھ۔ اور اگر مشتری ثانی نے یوں دعویٰ کیا کہ عیب مشتری اول کے پاس موجود تھا تو پھر مشتری اول کو بائع اول کیساتھ مخاصمت کا حق حاصل نہیں ہے۔

"**اقول فیہ نظر**" شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسمیں نظر ہے۔ کیونکہ جب دعویٰ کیا مشتری ثانی نے کہ عیب بائع اول کے ہاں موجود تھا اور اس پر گواہ بھی قائم کرلئے۔ اور پھر قاضی کے فیصلے سے مبیع مشتری اول کو واپس کردی تو یہ قضاء قضاء نہیں ہے بائع اول پر اور یہ گواہ بھی قائم نہیں ہوئے اور نہ اسکے نائب پر کیونکہ قضاء علی الغائب معتبر نہیں ہوتی۔

اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے بھی نہیں ہے جسمیں غائب پر قضاء کرنا، غائب پر فیصلہ کرنا سبب ہو حاضر پر فیصلہ کرنے کیلئے یہ کتاب القضاء کا ایک مسئلہ ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ قضاء علی الغائب جائز نہیں البتہ اگر غائب پر فیصلہ کرنا سبب ہو حاضر پر فیصلہ کرنے کیلئے۔ تو ایسی صورت میں قضاء علی الغائب جائز ہے اسکی تفصیل کتاب القضاء میں آجائے گی۔ لیکن مذکورہ مسئلہ ان مسائل میں سے بھی نہیں ہے جسمیں قضاء علی الغائب جائز ہے۔ لہٰذا اسمیں مشتری اول پر فیصلہ بائع اول پر فیصلہ نہ سمجھا جائیگا۔ **وَاللہُ اَعۡلَم**

فان قبض مشریہ وادعی عیبا لم یجبر علی دفع ثمنہ حتی یحلف بائعہ او یقیم بینۃ فقولہ او یقیم مرفوع عطف علی قولہ لم یجبر ولیس عطفا علی قولہ یحلف بائعہ لانہ حینئذ یکون اقامۃ البینۃ غایۃ لعدم الجبر فان اقام البینۃ ینتھی عدم الجبر فیلزم الجبر علی دفع الثمن عند اقامۃ البینۃ علی العیب

فالحاصل ان المشتری اذاادعی عیبا یقیم بینة علی دعواہ ویرد وان لم یکن له بینة یحلف بائعه انه لا عیب وحینئذ یجبر علی الثمن لا قبل الحلف فاحد الامرین ثابت اماااقامة البینة علی وجود العیب اوعدم الجبر علی دفع الثمن حتی یحلف ۔وان نصب قوله اویقیم فله وجه وهو ان یکون المراد بعدم الجبر علی دفع الثمن عدم الجبر علی دفعه بشرط ان یکون الثمن واجبا بحکم البیع وهو مغیا باحد الامرین اما الحلف علی انه لاعیب فحینئذ یجبر علی دفع الثمن اواقامة البینة علی وجود العیب فحینئذ یفسخ البیع ولایبقی الثمن واجبا فینتهی عدم الجبر بشرط کونه واجباً

ترجمہ .اگر قبضہ کرلیا اپنی خریدی ہوئی چیز پر تو ان کو مجبور نہ کیا جائے گا اسکے ثمن حوالہ کرنے پر یہاں تک کہ بائع قسم کھالے یا گواہ قائم کرے۔ مصنفؒ کا قول اویقیم مرفوع ہے عطف ہے اسکے قول لم یجبر پر اور عطف نہیں ہے یحلف پر کیونکہ اس وقت گواہ قائم کرنا غایت ہوجائے گا عدم جبر کا اگر گواہ قائم کردے تو عدم جبر منتہی ہوجائے گا اور لازم ہوجائے گا کہ جبر کیا جائے گا ثمن حوالہ کرنے پر عیب پر گواہ قائم کرنے کے وقت۔حاصل یہ ہے کہ مشتری نے جب عیب کا دعوی کیا تو اپنے دعوی پر گواہ قائم کریگا اور واپس کرے گا اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہو تو بائع قسم کھائیگا کہ عیب نہیں ہے تو اس وقت اس کو مجبور کیا جائے گا ثمن حوالہ کرنے پر نہ کہ قسم سے پہلے تو دو باتوں میں سے ایک ثابت ہے یا گواہ قائم کرنا ہے عیب کے موجود ہونے پر یا عدم جبر ہے ثمن کے حوالہ کرنے پر یہاں تک کہ بائع قسم کھالے۔

اور اگر منصوب ہو مصنف کا قول اویقیم تو اسکی بھی وجہ ہے وہ یہ کہ مراد عدم جبر سے ثمن کے حوالہ کرنے پر عدم جبر ہے اس کے حوالہ کرنے پر اس شرط پر کہ وہ ثمن واجب تھا بیع کے حکم سے اور یہ عدم جبر مغیا ہے احدالامرین کے ساتھ یا تو قسم ہے اس بات پر کہ اس میں عیب نہیں ہے تو اس وقت مجبور کیا جائے گا ثمن کے حوالہ کرنے پر یا گواہ قائم کرنا ہے عیب کے موجود ہونے پر تو اسوقت بیع فسخ ہوگی اور ثمن واجب نہیں رہے گا تو عدم جبر منتہی ہوجائے گا اس شرط پر کہ وہ ثمن واجب تھا

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کسی نے کوئی چیز خرید لی اور قبضہ کرنے کے بعد اس میں عیب کا دعوی کیا تو قاضی مشتری کو ثمن ادا کرنے پر مجبور نہ کرے بلکہ یا تو مشتری گواہ پیش کرے کہ مبیع میں عیب موجود ہے تو اسوقت مشتری کو واپس کرنے کا اختیار مل جائے گا اور اگر مشتری گواہ پیش نہ کرسکا تو پھر بائع سے قسم لی جائیگی چنانچہ اگر بائع نے عیب موجود نہ ہونے پر قسم کھالی تو اس صورت میں مشتری کو ثمن ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔یہ تو صورت مسئلہ کی وضاحت ہوئی اب عبارت کا حل پیش خدمت ہے

اس عبارت میں تھوڑی پیچید گی اور اشکال ہے۔اصل موضع اشکال یہ ہے کہ عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب مشتری نے مبیع میں عیب کا دعوی کیا تو اس کو ثمن حوالہ کرنے پر مجبور نہ کیا جائیگا یہاں تک کہ بائع قسم کھالے پس اگر بائع نے عیب موجود نہ ہونے پر قسم کھالی تو پھر مشتری کو ثمن حوالہ کرنے پر مجبور کیا جائیگا۔

یا مشتری عیب موجود ہونے پر گواہ قائم کرے۔اس سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ عیب پر بینہ قائم کرنے کے بعد بھی مشتری کو ثمن ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگا حالانکہ عیب پر گواہ قائم کرنے کے بعد ثمن ادا کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

اس مشکل کو حل کرنے کیلئے شارح نے ایک توجیہ پیش کی ہے کہ ؛؛او یقیم بینۃ ؛؛اگر ؛؛یقیم ؛؛مرفوع پڑھا جائے منصوب نہ پڑھا جائے اور عطف ہو جائے ؛؛لم یجبر ؛؛پر نہ کہ حتی یحلف ؛پر تو پھر یہ خرابی لازم نہیں آتی اور اگر منصوب پڑھا جائے تو پھر یہ خرابی لازم آتی ہے

منصوب پڑھنے کی صورت میں خرابی یہ ہے کہ مشتری پر عدم جبر ثابت ہوگا یہاں تک کہ گواہ قائم کرلے یعنی اقامت بینہ کرے پس جب اقامت بینہ کرلیا تو پھر عدم جبر ختم ہو جائیگا اور جبر شروع ہو جائیگا ثمن کے حوالہ کرنے پر حالانکہ اقامت بینہ غایت اور انتہاء عدم جبر کیلئے نہیں ہے بلکہ غایت ہے جبر کیلئے کہ پھر جبر ختم ہو جائے گا

اور اگر ؛؛او یقیم ؛؛کو منصوب نہ پڑھا جائے بلکہ مرفوع پڑھا جائے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ مشتری نے جب عیب کا دعوی کیا اس کو مجبور نہ کرے ثمن ادا کرنے پر بلکہ گواہ قائم کرے عیب کے وجود پر اور بیع کو فسخ کرے اور اسکے پاس گواہ نہ ہو تب بھی اس کو مجبور نہ کرے یہاں تک کہ بائع قسم کھالے عیب کے موجود ہونے پر تب اسکو مجبور کیا جائیگا ثمن ادا کرنے پر یہی مطلب ہے شارح کا ؛؛ فالحاصل ان المشتر ی سے لاقبل الحلف ؛؛تک

فاحد الامرین ثابت:...دو باتوں میں سے ایک بات ثابت ہے یا اقامۃ البینۃ ہے عیب کے وجود پر مشتری کی جانب سے تو اس وقت مبیع کو واپس کریگا یا عدم جبر ہے ثمن حوالہ کرنے پر یہاں تک کہ بائع قسم کھالے پھر ثمن حوالہ کرنے پر جبر ہوگا

ان نصب قولہ او یقیم فلہ وجہ:

شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ توجیہ تو ہم نے او یقیم کو مرفوع بنا کر کی ہے لیکن اگر او یقیم کو منصوب بھی پڑھا جائے تو اسکی بھی توجیہ ممکن ہے

اس کی تفصیل یہ ہے کہ مشتری پر جو ثمن بیع کی وجہ سے واجب تھا اس پر جبر ہونا چاہئے تھا کہ ثمن بائع کو حوالہ کرو تا کہ ثمن میں بائع کا حق متعین ہو جائے جس طرح کہ مبیع میں مشتری کا حق متعین ہو چکا ہے لیکن جب مشتری نے مبیع کے اندر عیب موجود ہونے کا دعوی کیا تو اب اس پر جبر نہ کیا جائیگا ثمن حوالہ کرنے کیلئے یعنی اب مشتری پر عدم جبر ثابت ہوگا اور یہ عدم جبر مغیا ہے یعنی عدم جبر ثابت رہے گا تا وقتیکہ امرین میں سے یک امر ثابت نہ ہو جائے (۱) یا تو بائع قسم کھالے کہ مبیع میں عیب نہیں تھا تو اب مشتری پر جبر کیا جائے گا ثمن حوالہ کرنے کے واسطے (۲) یا مشتری خود بینہ قائم کرے عیب کے موجود ہونے پر تو اب مشتری پر جبر نہ کیا جائے

گا بلکہ اس کو بیع فسخ کرنے اور واپس کرنے کا اختیار ہوگا اور ثمن واجب نہیں رہے گا لھذا جو عدم جبر مغیا تھا وہ انتہاء کو پہنچ گیا اور اسکے لئے غایت امرین میں سے امر واحد ہوا یا حلف یا اقامۃ البینہ ☆ ﴿واللہ اعلم﴾ ☆

وعند غيبة شهوده دفع الثمن ان حلف بائعه ولزم عيبه ان نكل اى ان قال المشترى شهودى غيب دفع الثمن ان حلف بائعه ان لاعيب وان نكل البائع ثبت العيب فان ادعى اباقه اقام بينة اولا انه ابق عنده ثم حلف بائعه باللّٰه لقد باعه وسلمه اماابق قط اوباللّٰه ماله حق الرد عليك من دعواه هذه اوباللّٰه ماابق عندك قط لا باللّٰه لقد باعه ومابه هذاالعيب ولاباللّٰه لقد باعه وسلمه ومابه هذاالعيب انما لم يحلف بهذين الطريقين اذفى الاول يمكن ان لايكون العيب وقت البيع فيحدث بعد البيع قبل التسليم وعلى هذاالتقدير للمشرى حق الرد ايضاً واما فى الثانى فلان البائع يمكن ان يأول كلامه بان يكون المراد ان العيب لم يكن موجوداعندالبيع والتسليم بمعنى ان وجودالعيب عند كل واحد منهما منتف فيمكن انه كان موجودا عند التسليم لا البيع فان قلت هذاالاحتمال ثابت فى قوله لقد باعه وسلمه ومماابق قط اى وجد كل واحد منهما ومماابق عند وجود كل واحد فيكن انه ق ابق عند وجود التسليم لاالبيع - قلت كلمة قط تنافى هذا المعنى لانها موضوعة لعموم السلب فى الماضى وذلك المعنى هو سلب العموم

ترجمہ: اور گواہوں کے غائب ہونے کے وقت ثمن حوالہ کریگا اگر بائع نے قسم کھالی اور اس پر عیب لازم ہوگا اگر انکار کیا یعنی جب مشتری نے کہا کہ میرے گواہ غائب ہے تو ثمن حوالہ کریگا اگر بائع نے قسم کھالی عیب نہ ہونے پر اور اگر بائع نے انکار کیا تو عیب ثابت ہو جائے گا۔ اگر دعوی کیا غلام کے بھاگنے کا تو گواہ قائم کرے اول اس بات پر کہ وہ بھاگ گیا ہے اس کے پاس سے پھر بائع کو قسم دلائی جائیگی کہ اللہ کی قسم کہ اس نے بیچا ہے اور سپرد کیا ہے اور وہ کبھی نہیں بھاگا ہے یا اس طرح کہ خدا کی قسم کہ مشتری کا تجھ پر واپسی کا حق اس طرح نہیں ہے جس کا وہ دعوی کر رہا ہے یا خدا کی قسم وہ تیرے پاس کبھی نہیں بھاگا ہے۔ ایسی قسم نہیں دلائی جائیگی کہ خدا کی قسم کہ بائع نے اس کو بیچا ہے اور اس میں یہ عیب نہیں تھا اور نہ اس طرح کہ خدا کی قسم بائع نے اس کو بیچا ہے اور سپرد کیا ہے اور اس میں یہ عیب نہیں تھا۔ ان دونوں طریقوں سے قسم نہیں دلائی جائیگی کیونکہ اول صورت میں ممکن ہے عیب بیع کے وقت موجود نہ ہو بلکہ بعد میں پیدا ہو گیا ہو سپرد کرنے سے پہلے اور اس تقدیر پر بھی مشتری کو واپس کرنے کا حق ہے اور دوسری

صورت میں ممکن ہے کہ بائع اپنے کلام کی یوں تاویل کرے کہ مراد یہ تھی کہ عیب بیع اور تسلیم کے وقت موجود نہ تھا معنی یہ ہے کہ وجود عیب دونوں کے وقت منتفی تھا تو ممکن ہے کہ موجود ہو حوالگی کے وقت نہ کہ بیع کے وقت۔ اگر تو کہے کہ یہ احتمال ثابت ہے اس قول میں بھی ،، لقد باعہ وسلمہ وما ابق قط ،، یعنی موجود ہے ہر ایک اور نہیں بھاگا ہر ایک کے موجود ہونے کے وقت تو ممکن ہے کہ بھاگا ہو تسلیم کے وقت نہ کہ بیع کے وقت۔ میں کہتا ہوں کہ کلمہ قط اس معنی کے منافی ہے کیونکہ یہ وضع ہے عموم سلب کیلئے اور وہ معنی سلب عموم ہے

تشریح اگر مشتری کے گواہ غائب ہو تو:

صورت مسئلہ یہ کہ جب مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا اور اس کے بعد مبیع میں عیب کا عوی کیا اور بائع نے عیب ثابت ہونے پر گواہوں کا مطالبہ کیا تو مشتری نے کہا کہ میرے پاس گواہ تو ہیں لیکن وہ غائب ہیں یعنی مسافت شرعی کے سفر پر ہیں لھذا مجھے مہلت دیجائے تا کہ وہ حاضر ہو سکے تو مشتری کو مہلت نہ دی جائیگی بلکہ بائع سے قسم کا مطالبہ کیا جائیگا اگر بائع نے عیب نہ ہونے پر قسم کھالی تو مشتری سے ثمن لیکر بائع کو حوالہ کیا جائیگا مزید انتظار نہ کیا جائیگا کیونکہ اس میں بائع کا ضرر ہے کہ مبیع تو اسکے ہاتھ سے نکل چکی ہے اور ثمن ہاتھ میں آیا نہیں ہے اور اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو پھر عیب اس پر لازم ہو جائیگا اور مشتری کو مبیع واپس کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ بائع کا قسم سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مبیع میں عیب موجود ہے اور جب مبیع میں عیب موجود ہے تو واپس کرنے کا حق بھی حاصل ہوگا

فان ادعی اباقہ : غلام کے اندر اباق اور بھگوڑا ہونا عیب ہے اور اباق کی وجہ سے مشتری کو غلام واپس کرنے کا حق اس وقت حاصل ہوگا جبکہ عیب بائع کے پاس موجود ہو اور مشتری کے پاس بھی اسی حالت میں عود کرے جس حالت میں بائع کے پاس ظاہر ہوا تھا چنانچہ اگر غلام بائع کے پاس بھاگا تھا اور مشتری کے پاس بالکل نہیں بھاگا یا بائع کے پاس بالغ ہونے سے پہلے بھاگا تھا اور مشتری کے پاس بالغ ہونے کے بعد بھاگا تو اس صورت میں مشتری کو واپس کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا البتہ اگر بائع کے پاس بھی بالغ ہونے کے بعد بھاگا اور پھر جا کر مشتری کے پاس بھی بھاگ گیا تو اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری سب سے پہلے قاضی کے دربار میں گواہوں کے ذریعے یہ ثابت کریگا کہ غلام میرے پاس بھی بھاگ گیا ہے اگر مشتری نے یہ ثابت کردیا گواہوں سے تو قاضی اسکا دعوی اور مقدمہ سنے گا اور پھر مشری کی طرف دوبارہ متوجہ ہوگا کہ اب یہ ثابت کرو کہ غلام بائع کے پاس بھی اسی سبب سے بھاگا تھا اگر مشتری نے گواہوں سے اسکا بائع کے پاس بھاگنا بھی ثابت کردیا تو اب قاضی غلام بائع کو واپس کرے گا اور مشتری کو ثمن واپس دلائے گا اور اگر مشتری کے پاس گواہ نہیں ہیں بائع کے پاس بھاگنے پر تو اب قاضی بائع کی طرف

متوجہ ہوجائے گا کہ تم قسم کھاؤ کہ یہ غلام تیرے پاس کبھی نہیں بھاگا اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو اس پر عیب ثابت ہوجائے گا اور اگر وہ قسم کھانے کیلئے تیار ہوگیا تو قاضی ان کو یوں قسم دلائے گا: باللہ لقد باعہ وسلمہ وما ابق قط؛ خدا کی قسم میں نے اس کو بیچا ہے اور سپرد کیا ہے اور یہ کبھی نہیں بھاگا یا یوں کہے کہ خدا کی قسم مشتری کو میری طرف مبیع واپس کرنے کا حق اس وجہ سے نہیں ہے جس کا وہ دعوی کررہا ہے یا یوں کہے کہ خدا کی قسم یہ غلام میرے پاس کبھی نہیں بھاگا

مذکورہ تین طریقوں پر ان کو قسم دلائی جائے گی اور آئندہ دو طریقوں پر قسم نہ دی جائے گی (۱) خدا کی قسم میں نے یہ غلام فروخت کیا ہے اور اس میں یہ عیب نہ تھا (۲) خدا کی قسم میں نے یہ غلام فروخت کیا ہے اور سپرد کیا ہے اور اس میں یہ عیب نہ تھا

ان دو طرقوں پر قسم نہ دی جائے گی اس لئے کہ صورت اول میں ممکن ہے کہ بائع یہ تاویل کرے کہ فروخت کرنے کے وقت اس میں عیب نہ تھا بلکہ فروخت کرنے کے بعد اور سپرد کرنے سے پہلے اس میں عیب پیدا ہوگیا ہے اس تاویل کی بنا پر بائع حانث نہ ہوگا اور مشتری کا نقصان ہوجائے گا حالانکہ فروخت کرنے کے بعد اور سپرد کرنے سے پہلے عیب پیدا ہونے کی وجہ سے واپسی کا حق مشتری کو حاصل ہوتا ہے

اور دوسری صورت میں بھی بائع یوں تاویل کریگا کہ فروخت کرنے اور سپرد کرنے دونوں کے وقت عیب نہ تھا حالانکہ یہ درست ہے کہ دونوں کے وقت عیب موجود نہ تھا بلکہ فروخت کرنے کے بعد اور سپرد کرنے سے پہلے عیب پیدا ہوا ہے اس صورت میں بائع حانث نہ ہوگا اور مشتری کا نقصان ہوجائے گا تو مشتری کو نقصان سے بچانے کیلئے ہم کہتے ہیں کہ بائع سبب پر قسم نہ کھائے بلکہ حاصل پر قسم کھائے تاکہ بائع تاویلات نہ کرسکے اور مشتری بھی نقصان سے بچ جائے

فان قلت هذا الاحتمال ثابت فی قوله لقد باعه وسلمه وما ابق قط:

ماقبل میں فرمایا تھا کہ اس طریقے پر قسم نہ دی جائے گی: لقد باعہ وسلمہ وما بہ ھذا العیب.. کیونکہ اس صورت میں ممکن ہے کہ بائع یہ تایل کرے کہ بیع اور تسلیم دونوں کے وقت عیب موجود نہ تھا بلکہ صرف تسلیم کے وقت موجود تھا....اب ایک معترض کہتا ہے کہ یہ احتمال تو سابقہ تین طریقوں میں سے اس طریقے میں بھی موجود ہے "لقد باعه وسلمه وما ابق قط" کہ بائع یوں تاویل کرے کہ بیع اور تسلیم دونوں کے وقت عیب موجود نہ تھا بلکہ صرف تسلیم کے وقت موجود تھا

قلت کلمة قط تنافی هذا المعنی: شارح اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ دونوں طریقوں میں فرق ہے کہ..لقد باعہ وسلمہ وما ابق قط..میں کلمۂ قط استغراق نفی فی الماضی کیلئے آتا ہے کہ ماضی میں یہ کام کبھی نہیں ہوا ہے نہ قریب میں نہ بعید میں جس کو استغراق نفی یا عموم السلب فی الماضی سے تعبیر کرتے ہیں اور آپ نے جو احتمال نکالا ہے یہ سلب العموم ہے۔عموم السلب اور

سلب العموم میں منافات ہے کیونکہ عموم السلب کا معنی ہے نفی کو عام کرنا ماضی کے تمام زمانوں میں کہ یہ کام ماضی کے تمام زمانوں میں نہیں ہوا ہے جس کو استغراق نفی فی الماضی بھی کہا جاتا ہے اور سلب العموم کا معنی ہے عموم کو سلب کرنا یعنی خصوص پیدا کرنا کہ نفی تمام زمانوں کو عام نہیں بلکہ بعض زمانوں کے ساتھ خاص ہے جس کو نفی فی الجملہ بھی کہا جاتا ہے

وعند عدم بينة المشترى على العيب عنده يحلف بائعه عند هما انه ماتعلم انه ابق عنده واختلفوا على قول ابى حنيفةؒ قد ذكر ان المشترى اقام بينة اولا انه ابق عنده فان لم تكن له بينة يحلف البائع عندهما انك ماتعلم انه ابق عند المشترى لقوله عليه السلام،، البينة على المدعى واليمين على من انكر ،، فكل شيء يثبت با لبينة فعندالعجز عنهايتوجه اليمين على المنكر واختلف المشائخ على قول ابى حنيفةؒ ووجه عدم الاستحلاف ان اليمين لايتوجه الا على الخصم ولا يصير خصما الابعد قيام العيب عنده فلا يمكن اثبات هذا بالحلف لانه دوروام البينة فقد تقام ليصير خصما لكن لا يحلف ليصير خصما والفرق ان وجوب الحلف ضرر فاذالم يكن خصما فلاوجه لالزام الضررعليه بخلاف اقامة البينة اذ المدعى مختار فى اقامتها فهى اهون من الزام الضرر عليه فجعل اقامة البينة طريقا لاثبات كونه خصما لاالتحليف

ترجمہ اور مشتری کے پاس عیب ثابت کرنے پر گواہوں کے موجود نہ ہونے کی صورت میں بائع سے یوں قسم لی جائے گی صاحبین کے نزدیک کہ خدا کی قسم تجھے معلوم نہیں کہ وہ بھاگا ہے مشتری کے پاس سے اور اختلاف کیا ہے فقہاء نے امام ابوحنیفہؒ کے قول میں ..ماقبل میں ذکر ہو چکا کہ مشتری اول گواہ قائم کرے اس بات پر کہ وہ بھاگ گیا ہے مشتری کے پاس بھی اگر اسکے پاس بینہ نہ ہو تو بائع سے قسم لی جائے گی صاحبین کے نزدیک کہ خدا کی قسم تجھے معلوم نہیں کہ وہ بھاگ گیا ہے مشری کے پاس حضور ﷺ کے قول کی وجہ سے ,, البينة على المدعى واليمين على من انكر ؛؛ ہر وہ شئی جو گواہوں سے ثابت کی جاتی ہے تو اس سے عاجز ہونے کے وقت یمین متوجہ ہوگی منکر پر-اور مشائخ کا اختلاف ہوا ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول میں -قسم نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ یمین متوجہ نہیں ہوتی مگر خصم پر اور مشتری خصم نہیں بنتا مگر عیب قائم ہونے کے بعد اس کے پاس اور ممکن نہیں اس کو ثابت کرنا قسم کے ذریعے کیونکہ یہ دور ہے-اور گواہ تو وہ اس لئے قائم کئے جاتے ہیں تا کہ مدعی خصم بن جائے لیکن قسم نہ دی جائے گی کہ وہ خصم بن جائے-اور فرق یہ ہے کہ قسم واجب کرنے میں ضرر ہے جب تک وہ خصم نہ ہو تو کوئی وجہ نہیں ہے اس پر ضرر لازم کرنے کی برخلاف گواہ قائم کرنے کے کیونکہ مدعی اس میں خود مختار ہے تو یہ گواہ قائم کرنے کا ضرر کم ہے اس پر

ضرر لازم کرنے سے تو گواہ قائم کرنا طریقہ ہوا اس کو خصم ثابت کرنے کیلئے نہ کہ قسم دینا

تشریح: اور اگر مشتری اپنے پاس عیب ثابت کرنے پر بینہ پیش نہ کر سکا اور اس نے مطالبہ کیا کہ میرے پاس تو گواہ نہیں ہے لھذا بائع سے قسم لی جائے تو اس صورت میں حضرات صاحبین کے نزیک بائع سے اس طریقے پر قسم لی جائے گی کہ بائع یوں کہے کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں کہ یہ غلام مشتری کے پاس بھاگا ہے اگر بائع نے یہ قسم کھالی تو مشتری کو غلام واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو واپس کرنے کا حق ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کے قول میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے بعض نے امام ابوحنیفہؒ کا قول حضرات صاحبین کے ساتھ ذکر کیا ہے اور بعض نے فرمایا ہے کہ حضرت امام صاحب کا قول یہ ہے کہ بائع سے قسم نہ لی جائے گی بلکہ اگر مشتری نے اپنے پاس سے بھاگنا گواہوں سے ثابت کیا تو پھر مقدمہ چلے گا ورنہ مشتری کو واپس کرنے کا حق ثابت ہی نہ ہوگا

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ،، البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر،، استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ مدعی کا دعوی صحیح ہے اس لئے تو اس پر شہادت کا ترتب ہوا ہے کہ عیب ثابت کرنے کیلئے گواہوں کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور جب دعوی صحیح ہے اور گواہ پیش نہ کر سکے گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو جائے تو مدمقابل پر قسم لازم ہوگی اور قسم اس طرح ہوگی کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں کہ یہ غلام مشتری کے پاس بھاگا ہے

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی لیل: ان مشائخ کے قول کے بنا پر جو یہ فرماتے ہیں کہ بائع سے قسم نہ لی جائے گی ان کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا ترتب دعوی صحیحہ پر ہوتا ہے اور دعوی صحیح ہوتا ہے خصم کی طرف سے اور مشتری مسئلہ مذکورہ میں اس وقت تک خصم نہیں ہو سکتا جب تک اپنے پاس عیب یعنی غلام کا بھاگنا دلیل شرعی یعنی شہادت سے ثابت نہ کرے حالانکہ مشتری ثبوت عیب پر گواہ پیش نہ کر سکا تو مشتری خصم بھی نہیں ہوگا اور جب خصم نہ ہوا تو اس کی طرف سے دعوی صحیح نہ ہوا تو اس پر قسم کا ترتب بھی نہ ہوگا جب مشتری عیب ثابت نہ کرنے کی وجہ سے خصم نہیں بنا تو بائع بھی اس کا خصم اور مدمقابل نہ ہوگا اور جب بائع خصم نہیں بنا تو اس پر قسم بھی لازم نہ ہوگی لھذا مشتری کے پاس عیب ثابت کرنا قسم کے ذریعے ممکن نہیں ہے۔

لانہ دور...اور اس میں دور بھی لازم آتا ہے اس طریقے پر کہ دعوی مشتری موقوف ہے وجود عیب پر اور وجود عیب موقوف ہے حلف بائع پر اور حلف بائع موقوف ہے دعوی مشتری پر تو دعوی مشتری موقوف ہوا دعوی مشتری پر اور یہ توقف الشئی علی نفسہ ہے جو کہ باطل ہے لھذا مذکورہ طریقے پر بائع سے قسم لینا باطل ہے

واما البینۃ فقد تقام ... یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ جب تک بائع کا خصم ہونا ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک اس پر قسم لازم نہیں ہے کیونکہ مشتری خود خصم نہیں ہے تو بائع بھی خصم نہ ہوگا اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ جب مشتری خود خصم اور مدعی نہیں ہے تو تم اس پر بینہ پیش کرنا کیوں لازم کرتے ہو جب تک وہ مدعی نہیں ہے تو اس پر گواہ پیش کرنا بھی لازم نہ کرنا چاہئے

جواب: جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بینہ پیش کرنا مدعی بننے کیلئے نہیں ہے بلکہ خصم بننے کیلئے ہے یعنی بینہ پیش کرنے کے بغیر نفس دعوے سے آدمی مدعی بن سکتا ہے لیکن بینہ کے بغیر آدمی خصم نہیں بن سکتا جب مشتری نے بینہ پیش کئے تو مدعی خود خصم بن گیا اب اپنے مدمقابل کو بھی خصم بنا سکتا ہے لھذا مدعی بینہ پیش کرنے سے پہلے مدعی بن سکتا ہے البتہ خصم نہیں بن سکتا۔ لیکن بائع کو قسم نہ دی جائے گی اس کو خصم بنانے کیلئے کیونکہ قسم دینا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ قسم دینے والا پہلے سے خصم ہو اور ابھی تک مشتری خصم نہیں بنا تو بائع کو قسم بھی نہیں دے سکتا اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ حلف واجب کرنے میں ضرر ہے بائع پر جب تک وہ خصم نہ ہو اس پر ضرر زائد لازم نہ کیا جائے گا۔

ولوقال البائع بعد التقابض بعتك هذاالمعيب مع اخر وقال المشترى بل هذا وحده فالقول له اى اذاظهر فى المبيع بعد التقابض عيب فيرده المشترى ويطلب الثمن فيقول البائع هذاالثمن مقابل بهذاالشئ مع شىء اخر ويقول المشترى بل هو مقابل بهذاالشىء وحده فالقول له مع اليمين لان الاختلاف وقع فى مقدار المقبوض فالقول للقابض كما فى الغصب وكذا اذااتفقا فى قدر المبيع واختلفا فى المقبوض اى اتفقا فى ان المبيع شيئان واختلفا فى المقبوض فقال المشترى قبضت احدهما فقط وقال البائع بل قبضتهما فالقول للمشترى على ما مر

ترجمہ اور اگر بائع نے کہا قبضہ کرنے کے بعد کہ میں نے تجھے فروخت کی ہے یہ عیب دار چیز دوسری کے ساتھ اور مشتری نے کہا کہ صرف یہ چیز تھی اکیلی تو قول مشتری کا ہوگا یعنی جب مبیع میں قبضہ کرنے کے بعد عیب ظاہر ہوا اور مشتری اس کو واپس کرنا چاہتا ہے اور ثمن لینا چاہتا ہے تو بائع کہتا ہے کہ یہ ثمن مقابلہ میں ہے اس چیز کے دوسری چیز کے ساتھ اور مشتری کہتا ہے کہ نہیں بلکہ صرف ایک شئی کے مقابلے میں ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کیونکہ یہ اختلاف واقع ہوا ہے مقدار مقبوض میں اور اس میں قول قابض کا معتبر ہوتا ہے جیسے کہ غصب میں اسی طرح اگر دونوں کا اتفاق ہو قدر مبیع میں اور اختلاف ہو مقدار مقبوض میں یعنی اس پر اتفاق ہو کہ مبیع دو چیزیں ہیں اور اختلاف مقدار مقبوض میں ہو مشتری کہتا ہے کہ میں نے ایک پر قبضہ کیا ہے اور

بائع کہتا ہے کہ نہیں بلکہ تم نے دونوں پر قبضہ کیا ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا جیسے کہ گزر چکا ہے

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ یک شخص نے ایک غلام خرید لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا اور قبضہ کرنے کے بعد مشتری نے یہ دعوی کیا کہ مبیع میں عیب موجود ہے اور غلام واپس کر کے پورا ثمن واپس کرنا چاہا تو بائع نے کہا کہ میں نے تم کو صرف ایک غلام نہیں بلکہ دو غلام ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کئے تھے اب تم نے ایک غلام واپس کیا ہے لھذا تم کو ہزار روپے نہیں بلکہ صرف پانچ سو روپے واپس ملیں گے اور مشتری نے کہا کہ نہیں تم نے مجھ کو صرف ایک غلام ہزار روپے کے عوض فروخت کیا تھا لھذا میں پورا ثمن یعنی ہزار روپے واپس لوں گا اور اتفاق سے گواہ کسی کے پاس بھی نہیں ہے تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کیونکہ یہ اختلاف واقع ہوا ہے مقدار مقبوض میں اور جب اختلاف واقع ہو جائے مقدار مقبوض میں تو اس میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ بائع مشتری پر زیادتی کا دعوی کر رہا ہے کہ تم کو میں نے دو غلام فروخت کئے تھے اور مشتری زیادتی سے انکار کر رہا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یمین کے ساتھ اس صورت میں مشتری جو کہ قابض ہے منکر بھی ہے لھذا مشتری کا قول معتبر ہوگا - جیسے کہ کوئی شخص کسی کا غلام غصب کرے اور پھر واپسی کے وقت مغصوب منہ یہ دعوی کرے کہ تم نے دو غلام غصب کئے تھے اور غاصب کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں نے ایک غلام غصب کیا تھا تو غاصب کا قول معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ اس لئے کہ وہ قابض ہے اور زیادتی کا منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ

وکذلک اذا اتفقا فی قدر المبیع: اسی طرح جب اتفاق ہو مبیع کی مقدار میں کہ بائع نے کہا کہ میں نے تم کو دو غلام فروخت کئے تھے اور تم نے دونوں پر قبضہ کیا تھا اور مشتری کہتا ہے کہ ٹھیک ہے دو غلام فروخت تو کئے تھے لیکن میں نے دونوں پر قبضہ نہیں کیا تھا بلکہ صرف ایک پر قبضہ کیا تھا تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ کیونکہ وہ قابض ہے اور زیادتی کا منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ

ولو اشتری عبدین صفقة وقبض احدهما وجد به او بالاخر عیبا اخذهما او ردهما ولو قبضهما رد المعیب خاصة لان الصفقة انما تتم بالقبض فقبل القبض لایجوز تفریق الصفقة وبعد القبض یجوز

ترجمہ: اگر کسی نے خرید لئے دو غلام ایک عقد میں اور ایک پر قبضہ کیا اور پھر اس میں یا دوسرے میں عیب پایا تو دونوں کو لیلے یا دونوں کو واپس کردے اور اگر دونوں پر قبضہ کر لیا تو پھر صرف عیب دار واپس کر سکتا ہے کیونکہ عقد تام ہوتا ہے قبضے سے تو قبضہ سے پہلے تفریق صفقہ جائز نہیں اور قبضہ کے بعد جائز ہے

تشریح دو غلاموں کو ایک صفقہ کے ساتھ خریدلیا اور ایک میں عیب پایا گیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام خرید لئے ایک ہی عقد کے تحت- مثلاً بائع نے یوں کہا کہ میں نے یہ دونوں غلام تم کو ایک ہزار روپے میں فروخت کئے اور مشتری نے ایک غلام پر قبضہ کرلیا اور ایک پر ابھی تک قبضہ نہیں کیا تھا کہ ایک غلام میں عیب ظاہر ہوا چاہے مقبوض میں ہو یا غیر مقبوض میں تو اس صورت میں مشتری کو یہ حق نہیں ہے کہ صرف عیب دار غلام کو واپس کرے اور سلیم کو لیلے بلکہ یا تو دونوں کو واپس کرے گا یا دونوں کو لے گا۔ کیونکہ خیار عیب کی صورت میں مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد صفقہ تام ہوتا ہے لیکن قبضہ کرنے سے پہلے تام نہیں ہوتا اور اس مسئلے میں صفقہ اس وقت تمام ہوگا جبکہ دونوں غلاموں پر قبضہ کرلیا جائے پس مشتری کا عیب دار غلام کو واپس کرنا اور غیر عیب دار کو لینا یہ تفریق صفقہ قبل التمام ہے اور تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے- البتہ اگر مشتری نے دونوں غلاموں پر قبضہ کرلیا اور پھر کسی ایک غلام میں عیب پایا گیا تو اس صورت میں صرف عیب دار کو واپس کرکے اور دوسرے غلام کو اپنے پاس روک سکتا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں اگرچہ تفریق صفقہ ہے لیکن یہ تفریق بعد التمام ہے اور تفریق صفقہ بعد التمام ناجائز نہیں ہے بلکہ جائز ہے

وکیلی اووزنی قبض ان وجد ببعضه عیبا رد کله او اخذه لانه اذاکان من جنس واحد فهو کشیء واحد وقیل هذا اذاکان فی وعاء واحد حتی لو کان فی وعائین فهو بمنزلة عبدین فیرد الوعاء الذی فیه المعیب ولو استحق بعضه لم یرد باقیه بخلاف الثوب لانه لایضره التبعیض والاستحقاق لایمنع تمام الصفقة لان تمامها برضاء العاقدین وهذابعد القبض امالو استحق البعض قبل القبض فللمشتری حق الفسخ فی الباقی لتفریق الصفقة قبل التمام اما فی الثوب فالتبعیض یضره فله الخیار فی الباقی

ترجمہ: جو چیز ناپ کر یا تل کر بکتی ہے اس پر قبضہ کے بعد اس کا کوئی حصہ عیب دار پایا گیا تو پورا واپس کردے یا پورا لیلے کیونکہ یہ ایک جنس ہے تو وہ ایک شئی کے مانند ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ اس وقت ہے جب کہ ایک برتن میں ہو اگر دو برتنوں میں ہو تو یہ بمنزلہ دو غلاموں کے ہے تو واپس کرے وہ برتن جس میں عیب ہے اور اگر اس کا بعض حصہ مستحق ہو گیا تو باقی کو واپس نہیں کرسکتا برخلاف کپڑے کے کیونکہ اس میں ٹکڑے کرنا اس کیلئے مضر نہیں اور استحقاق تمام صفقہ کیلئے مانع ہوتا نہیں ہے کیونکہ صفقہ کا تمام ہونا عاقدین کی رضامندی سے ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ قبضہ کے بعد (استحقاق) ہو اور اگر استحقاق قبضے سے پہلے ہو تو مشتری کو فسخ کرنے کا حق ہے باقی میں کیونکہ تفریق صفقہ قبل التمام لازم آگئی اب رہا کپڑے میں تو ٹکڑے کرنا اسکے لئے مضر ہے تو اس کو

اختیار ہوگا باقی میں

تشریح مکیلی اور موزونی چیز میں عیب کا ظاہر ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کیلی چیز جیسے گندم ۔ جو۔وغیرہ یا وزنی چیز جیسے لوہا وغیرہ اگر کسی نے خرید لی اور اس پر قبضہ کرلیا اس کے بعد اس کا کوئی حصہ عیب دار نظر آیا تو اس کو اختیار ہے چاہے تو پورا کا پورا لے یا پورا کا پورا واپس کردے صرف معیب واپس کرنا اور غیر معیب کو روکنا جائز نہیں ہے بلکہ یا تو پوری مبیع کو لے گا یا پوری کو واپس کرے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ جب یہ ایک جنس ہے تو پوری مبیع بمنزلہ شئی واحد ہے اور شئی واحد میں ایک حصہ اگر عیب دار ہو تو پوری چیز واپس کی جاتی ہے نہ کہ صرف عیب دار حصہ یہی وجہ ہے کہ ایک جنس ہونے کی وجہ سے اس پر ایک نام بولا جاتا ہے مثلاً ایک من یا ایک سیر وغیرہ اور اس کے اجزاء کی الگ الگ قیمت نہیں ہوتی مثلاً ایک دانہ گندم کی کوئی قیمت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مجموعہ شئی واحد ہے اور شئی واحد میں عیب کی وجہ سے پوری شئی واپس کرنا ہوتا ہے لھذا مکیلی اور موزونی چیز عیب کی صورت میں پوری واپس کرنا ہوگا یہ اصل مسئلہ ہے لیکن بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہی مکیلی چیز یا موزونی چیز اگر دو برتنوں میں ہو مثلاً دو بوری گندم ہو ایک بوری صحیح ہو اور ایک بوری میں کوئی عیب نکلا تو جس بوری یا برتن میں عیب نکلا ہے صرف اسی کو واپس کرے نہ کہ دوسری کو کیونکہ یہ دو الگ الگ برتن اب بمنزلہ دو غلاموں کے ہیں جس میں عیب ہو وہی واپس کردے

ولو استحق بعضہ لم یرد باقیہ بخلاف الثوب: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے مکیلی یا موزونی چیز خرید کر اس پر قبضہ کرلیا اور اس کے بعد اس کا کوئی حصہ مستحق ہوگیا یعنی کسی نے اس شئی موزون یا مکیلی میں کچھ حصے کا دعوی استحقاق کیا اور مستحق کو وہ حصہ دے دیا گیا تو مشتری کو باقی مبیع واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ جتنا حصہ اس کے پاس رہ گیا سو رہ گیا اور جو حصہ استحقاقاً چلا گیا اسکے بقدر ثمن واپس لے گا یہ درحقیقت ایک سوال کا جواب ہے

سوال یہ ہے کہ مکیلی اور موزونی چیز جب شئی واحد کے مانند ہے مثلاً ایک غلام یا ایک کپڑے کے مانند۔تو ایک غلام جب فروخت کیا جائے یا کپڑا فروخت کیا جائے اور پھر اس غلام یا کپڑے میں کسی کا حق ثابت ہوجائے تو مشتری کو غلام یا کپڑا واپس کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ اس میں شرکت ثابت ہوگئی اور مبیع میں شرکت عیب ہے اسی طرح مکیلی اور موزونی اشیاء میں مستحق نکل آنے سے شرکت ثابت ہوگئی تو اس میں بھی عیب پیدا ہوگیا لھذا ما بقیہ مبیع واپس کرنا چاہئے

جواب...... یہ ہے کہ مکیلات اور موزونات میں شرکت عیب نہیں ہے کیونکہ مکیلی اور موزونی چیز کو ٹکڑے کرنا مشتری کیلئے مضر نہیں

ہے تو مستحق کا حصہ نکل جانے کے بعد جو کچھ رہ گیا وہ مشتری لے لے اور مابقیہ کی قیمت بائع سے واپس کردے اس کے بر خلاف ثوب واحد اور غلام واحد ہے کہ اس میں شرکت عیب ہے اور تبعیض سے وہ چیز خراب ہو جاتی ہے اور مابقیہ بسا اوقات مقصود کیلئے کافی نہیں ہوتا تو مستحق نکل آنے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا مابقیہ کو واپس کرنے میں

والاستحقاق لایمنع تمام الصفقۃ : یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مشتری کو مابقیہ مبیع کو واپس کرنے کا اختیار نہ ہونا مستلزم ہے تفریق صفقہ قبل التمام کو کیونکہ اصل مالک یعنی مستحق تو بیع پر راضی نہیں ہے تو یہ تفریق صفقہ قبل التمام ہے

جواب... صفقہ کا تمام ہونا موقوف ہے عاقدین یعنی بائع اور مشتری کی رضامندی پر اور عاقدین راضی ہو چکے ہیں اور مالک (جو کہ مستحق ہے) کی رضامندی پر موقوف نہیں ہے جب عاقدین راضی ہو چکے تو صفقہ بھی تام ہو چکا اور جب صفقہ تام ہے تو اسکے بعد تفریق صفقہ بعد التمام ہے اور تفریق صفقہ بعد التمام جائز ہے

وھذ ابعد القبض ... یعنی استحقاق ثابت ہونے کے باوجود مابقیہ مبیع میں واپس کرنے کا حق نہ ہونا یہ اس وقت ہے کہ مکیلی یا موزونی اشیاء پر مشتری قبضہ کر چکا ہو اگر مشتری نے ابھی تک مکیلی یا موزونی اشیاء پر قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضے سے پہلے اس کا کوئی مستحق ثابت ہو جائے تو پھر مشتری کو مابقیہ مبیع واپس کرنے کا حق ہوگا کیونکہ یہ تفریق صفقہ قبل التمام ہے اور تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے کیونکہ صفقہ تمام ہونے کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں (۱) ایک عاقدین کی رضامندی (۲) دوم مشتری کا مبیع پر قبضہ کرنا جب دونوں نہ ہوں یا دونوں میں سے ایک نہ ہو تو پھر صفقہ تام نہیں ہوگا اور جب صفقہ تام نہ ہوا اور اس صورتمیں مستحق نکل آئے تو یہ تفریق الصفقہ قبل التمام ہے اور تفریق صفقہ قبل التمام ناجائز ہے اس لئے قبضہ کرنے سے پہلے مستحق نکل آنے کی صورت میں مشتری کو مابقیہ مبیع واپس کرنے کا اختیار ہوگا

ومداواة العيب وركوبه فى حاجته رضاء ولوركب لرده اوسقيه اوعلفه ولابد له منه فلا ولو قطع بعد قبضه او قتل بسبب كان عند بائعه رده واخذ ثمنه الرد فى صورة القطع امافى القتل فلا رد بل اخذ الثمن عند ابى حنيفةؒ لان هذا بمنزلة الاستحقاق عنده واما عندهما فيرجع بالنقصان لان هذا بمنزلة العيب فيقوم بدون هذا لعيب ثم بهذ العيب فيضمن البائع تفاوت مابينهما كما لو اشترى جارية حاملاً فماتت فى يده بالولادة فانه يرجع بفضل مابين قيمتها حاملاً وغير حامل ولابيحنيفةؒ ان سبب الهلاك كان فى يد البائع فاذا هلك فى يد المشترى يكون مضافا الى ذلك السبب بخلاف الحمل فان الحمل ليس سببا للهلاك

ترجمہ: اور عیب دار چیز کا علاج کرنا اور اس پر سوار ہونا اپنی حاجت کیلئے رضامندی ہے اور اگر سوار ہوا اس کو واپس کرنے کیلئے یا پانی پلانے کیلئے یا چارہ خریدنے کیلئے حالانکہ اس کے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں تو یہ رضامندی نہیں ہے اور غلام کا (ہاتھ) کاٹا گیا یا قتل کیا گیا اس سبب سے جو بائع کے پاس تھا تو غلام لوٹا دے اور ثمن واپس لے لے-واپس کرنا ہاتھ کاٹنے کی صورت میں ہے اور رہا قتل کرنے میں تو اس میں واپس کرنا نہیں ہے بلکہ صرف ثمن لینا ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ یہ بمنزلہ استحقاق ہے امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک رجوع بالنقصان کرے گا کیونکہ یہ بمنزلۂ عیب ہے-تو قیمت لگائی جائے گی بغیر اس عیب کے اور پھر اس عیب کے ساتھ تو بائع ضامن ہوگا دونوں کے درمیان تفاوت کا جیسے کہ کوئی خرید لے حاملہ باندی کو اور وہ مرجائے مشتری کے ہاتھ میں ولادت کی وجہ سے تو وہ رجوع کرتا ہے اس کے حاملہ اور غیر حاملہ ہونے کے درمیان زیادتی کا-حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہلاکت کا سبب متحقق ہو چکا ہے بائع کے ہاتھ میں جب ہلاک ہوجائے مشتری کے ہاتھ میں تو اس کی نسبت ہوگی اس سبب کی طرف۔ برخلاف حمل کے کیونکہ حمل سبب نہیں ہے ہلاکت کا

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے گھوڑا خرید لیا اور اس میں زخم پایا اور واپس کرنے کے بجائے اس کا علاج کیا یا گھوڑے پر سوار ہوا اپنی حاجت کیلئے تو یہ علاج کرنا یا اپنی حاجت کیلئے سوار ہونا مشتری کی طرف سے عیب پر رضامندی کی دلیل ہے لھذا اسکے بعد مشتری اس مبیع کو عیب کی وجہ سے واپس نہیں کرسکتا اور اگر مشتری گھوڑے پر سوار ہوا واپس کرنے کے واسطے تو یہ رضامندی نہ سمجھی جائے گی بلکہ یہ واپسی کی دلیل ہے-اور اگر مشتری اس پر سوار ہوا پانی پلانے کے واسطے یا گھاس خریدنے کے واسطے اور مشتری کیلئے اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہ ہو یعنی یا تو گھوڑا سرکش ہو سوار ہوئے بغیر نہ چلتا ہو یا مشتری کمزور ہو سوار ہوئے بغیر نہیں چل سکتا تو یہ بھی رضامندی کی دلیل نہیں ہے اور اگر سوار ہونے سے چارۂ کار ہو تو پھر سوار ہونا رضامندی کی دلیل ہے لھذا اب عیب کی وجہ سے واپس نہیں کرسکتا

ولو قطع بعد قبضہ او قتل بسبب کان عند البائع ردہ واخذ ثمنہ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایسا غلام خرید لیا جس نے بائع کے پاس رہتے ہوئے چوری کی تھی یا بائع کے پاس رہتے ہوئے کسی کو ناحق قتل کیا تھا اور مشتری نے اس غلام پر قبضہ کرلیا اور مشتری کو نہ بیع کے وقت اس عیب کا علم تھا اور نہ قبضہ کے وقت-جب مشتری نے غلام پر قبضہ مکمل کرلیا تو قاضی نے غلام کا ہاتھ سابقہ چوری میں کاٹ دیا یا غلام کو سابقہ قتل کے بدلے قصاصاً قتل کردیا تو اس صورت میں مشتری کو اختیار ہے کہ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں غلام واپس کردے اور اپنا پورا ثمن بائع سے واپس لے لے یا غلام اپنے پاس روکے رکھے اور بائع سے آدھا ثمن واپس لے لے-یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے کہ مشتری نقصان عیب نہیں لے گا بلکہ یا غلام واپس کرے گا یا

اپنے پاس رکھے گا اور آدھا ثمن واپس لے گا - جبکہ حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مشتری کو غلام واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ مشتری بائع سے نقصان عیب واپس لے گا کہ چور اور غیر چور کی قیمتوں میں جو تفاوت اور فرق ہے وہ واپس لے گا مثلاً چور غلام کی قیمت پندرہ سو روپے (۱۵۰۰) ہے اور صحیح سالم غلام کی قیمت دو ہزار (۲۰۰۰) روپے ہے تو مشتری بائع سے صرف پانچ سو روپے واپس لے گا غلام واپس نہیں کرے گا کیونکہ غلام میں ایسا عیب پیدا ہوا ہے جو اس میں پہلے موجود نہ تھا اور وہ مشتری کے پاس پیدا ہوا ہے لھذا اس جدید عیب کی وجہ سے اب وہ قابل واپسی نہیں ہے اس لئے واپسی متعذر ہے اور نقصان عیب واپس کرنا لازم ہے - اسی طرح قتل کی صورت میں بھی نقصان عیب واپس لے گا - اس طریقے پر کہ ایک مباح الدم اور واجب القتل غلام کی قیمت اور معصوم اور غیر واجب القتل غلام کی قیمت معلوم کی جائے گی پھر دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ نقصان عیب ہے لھذا صرف وہ واپس کرے گا مثلاً مباح الدم غلام کی قیمت پانچ سو (۵۰۰) روپے ہے اور معصوم الدم غلام کی قیمت دو ہزار (۲۰۰۰) روپے ہے تو درمیان میں پندرہ سو (۱۵۰۰) روپے کا فرق ہے لھذا مشتری کو پندرہ سو (۱۵۰۰) روپے واپس کئے جائیں گے حضرات صاحبین کے نزدیک -

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بائع کے پاس ہاتھ کے کاٹے جانے کا یا قتل کئے جانے کا سبب موجود ہونا بمنزلہ عیب ہے کہ بائع کے پاس غلام میں عیب موجود تھا اور اب مشتری کیلئے اس عیب دار غلام کا واپس کرنا متعذر ہو گیا اور جس صورت میں مبیع عیب دار ہو اور واپس کرنا متعذر ہو جائے تو رجوع بنقصان العیب کیا جاتا ہے تو یہاں بھی اس طرح ہوگا - جیسے کہ کسی مشتری نے ایک حاملہ باندی خرید لی اور خریدنے کے وقت اس کو حمل کا علم نہ تھا اور نہ قبضہ کرنے کے وقت علم تھا پھر ولادت کی وجہ سے وہ باندی مر گئی تو مشتری بائع پر رجوع بنقصان العیب کرتا ہے نہ کہ پورے ثمن کا اسی طرح یہاں بھی ہے

حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ بائع کے پاس قطع ید یا قتل کے سبب کا پایا جانا بمنزلہ استحقاق ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد جب مبیع کا کوئی مستحق ظاہر ہو جائے اور مبیع کو لے جائے تو مشتری کو واپس کرنے کا حق ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہے گویا کہ غلام بائع کا نہیں تھا بلکہ وہ مستحق کا تھا تو مشتری پورے ثمن کا حقدار ہوگا نیز بائع کے ہاتھ میں قطع ید اور قتل کا سبب پایا گیا تو گویا ہاتھ کا کاٹنا یا قصاصاً قتل کرنا واجب ہوا ہے بائع کے پاس اور وجوب مفضی الی الوجود ہوتا ہے تو گویا غلام کا ہاتھ کاٹنا یا قتل کرنا بائع ہی کے ہاتھ میں موجود ہوا اور جب سبب وجود بائع کے ہاتھ میں پایا گیا اور مشتری کے ہاں اس پر سزا جاری کی گئی تو یہ ہلاکت منسوب ہوگی اس سبب سابق کی طرف لھذا یہ غلام مستحق ہوا اور شئی مستحق ہونے کی صورت میں مشتری کو ثمن واپس کرنے کا اختیار ہوتا ہے - برخلاف حمل جاریہ کے کہ حمل ہلاکت کا سبب نہیں ہے لھذا اس صورت میں رجوع بنقصان العیب

کرے گا

ولو باع وبرئ من کل عیب صح وان لم یعدها وعند الشافعیؒ لایصح بناء علی اصله ان البرائة عن الحقوق المجهولة لایصح عنده وعندنا یصح اذاسقاط المجهول لایضر لانه لایفضی الی المنازعة ثم هذه البرائة تشمل العیب الموجود وایضاً العیب الحادث قبل القبض عن ابی یوسفؒ وعند محمدؒ لایشمل العیب الحادث

ترجمہ: اوراگرکسی نے کوئی چیز بیچی اور ہرقسم عیب سے بری ہونے کی شرط لگادی تو یہ صحیح ہے اگر چہ اس نے عیوب کو گن گن کرنہ بتایا ہواورامام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے ان کے مذہب پر بناء کرتے ہوئے کہ حقوق مجھولہ سے بری کرنا صحیح نہیں ہے ان کے نزدیک اور ہمارے نزدیک صحیح ہے کیونکہ مجھول کو ساقط کرنے میں کوئی ضرر نہیں اسلئے کہ یہ مفضی الی النزاع نہیں ہے پھر یہ برائت عیوب موجودہ کو بھی شامل ہے اوراس عیب کو بھی جو پیدا ہوجائے قبضے سے پہلے حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اورامام محمدؒ کے نزدیک اس کے بعد پیدا ہونے والے عیب کو شامل نہیں۔

تشریح: ہرقسم عیب سے برائت کا اظہار کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگرکسی نے کوئی چیز فروخت کی اور بائع یعنی فروخت کرنے والے نے ہرقسم عیب سے بری ہونے کی شرط لگادی یعنی یوں کہا کہ میں اس چیز کے ہرعیب سے بری ہوں اور مشتری نے اس شرط کو قبول کرلیا تو اب مشتری کو کسی بھی عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا حق نہیں ہے خواہ ان عیوب کو نام بنام شمار نہ کرایا ہواور مشتری کو ان عیوب کا علم ہو یا نہ ہو

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک یہ برائت درست نہیں ہے یعنی ہرعیب سے بری ہونے کی شرط لگانے سے بیع فاسد ہوجاتی ہے اور ایک روایت ان سے یہ بھی ہے کہ بیع تو صحیح ہے لیکن شرط باطل ہے اوراصل انکا مذہب یہ ہے کہ حقوق مجھولہ سے برائت صحیح نہیں ہے کیونکہ بری کرنے میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے اور برائت رد کرنے سے رد ہوتی ہے تو اس میں معنی تملیک ہے اور شئی مجھول کی تملیک صحیح نہیں ہے اس وجہ سے مجھول عیوب سے برائت کی شرل لگانا بھی صحیح نہیں ہے

ہماری دلیل: یہ ہے کہ بری کرنا اسقاطات کے قبیل سے ہے نہ کہ تملیکات کے قبیل سے کیونکہ لفظ ابراء سے تملیک عین درست نہیں ہے پس جب لفظ ابراء سے عین شئی کا مالک کرنا درست نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ابراء تملیک نہیں ہے بلکہ اسقاط ہے اور جہالت اسقاطات میں مفضی الی النزاع نہیں ہوتی کیونکہ جہالت اس وقت مفضی الی النزاع ہوتی ہے جبکہ کسی چیز کو حوالہ کرنا ہوتا ہے اوراسقاطات میں حوالہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی تو جہالت مفضی الی النزاع بھی نہیں ہے لھذا مفسد بیع بھی نہ ہوئی

اور عیوب مجہولہ سے برائت کی شرط لگانا درست ہوا

پھر حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ عیب بھی اس میں داخل ہوگا جو بیع کے وقت موجود ہوا اور وہ عیب بھی داخل ہوگا جو عقد بیع کے بعد اور قبضہ کرنے سے پہلے پیدا ہوا ہو

اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک اس میں وہ عیب تو داخل ہوگا جو عقد بیع کے وقت موجود ہو لیکن وہ داخل نہ ہوگا جو عقد بیع کے بعد اور قبضہ کرنے سے پہلے پیدا ہوا ہو.........................واللہ اعلم

..............................۱۶محرم الحرام ۱۴۲۷ھ

..............................۱۵فروری ۲۰۰۶ء

..............................نورانی مسجد نویکلے مینگورہ سوات

باب البيع الفاسد

(یہ باب ہے بیع فاسد کے بیان میں)

بطل بيع ماليس بمال كالدم والميتة والحر والبيع به وكذا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب وبيع مال غير متقوم كالخمر والخنزير بالثمن اعلم ان المال عين يجرى فيه التنافس والابتذال فيخرج التراب ونحوه والدم والميتة التى ماتت حتف انفه اما التى خنقت او جرحت فى غير موضع الذبح كما هو عادة بعض الكفار وذبائح المجوس فمال الا انها غير متقومة كالخمر والخنزير ويخرج منه الحر لانه لايجرى فيه الابتذال بل هو مبتذل والمال الغير المتقوم مال امرنا باهانته لكنه فى غير ديننا مال متقوم فكل ماليس بمال فالبيع فيه باطل سواء جعل مبيعا اوثمنا وكل ماهو مال غير متقوم فان بيع بالثمن اى بالدراهم والدنانير فالبيع باطل وان بالعرض او بيع العرض به فالبيع فى العرض فاسد فالباطل هو الذى لايكون صحيحا باصله ووصفه والفاسد هو الصحيح باصله لا بوصفه عند ابى حنيفةؒ وعند الشافعىؒ لافرق بين الباطل والفاسد وتحقيق هذا فى اصول الفقه

ترجمہ باطل ہے بیع اس چیز کی جو مال نہیں ہے جیسے خون۔ مردار۔ آزاد۔ اوران چیزوں سے بیچنا اسی طرح ام ولداور مدبر اور مکاتب کا بیچنا اور غیر قیمتی مال کو بیچنا جیسے شراب اور خنزیر کو ثمن کے بدلے۔ جان لو کہ مال وہ چیز ہے جسمیں لوگوں کی رغبت پائی جاتی ہو اور لوگ اس کو خرچ کرتے ہوں تو اس سے مٹی خارج ہوگئی اور اس جیسے اور بھی یعنی خون اور مردار جو اپنی طبعی موت مرا ہوا ہو اور وہ جانور جس کا گلہ گھونٹ دیا جائے یا جس کو زخمی کیا جائے ذبح کی جگہ کے علاوہ دوسری جگہ میں جیسے کہ بعض کفار کی عادت ہے اور مجوس کے ذبح شدہ وہ مال تو ہے لیکن قیمتی نہیں ہے شراب اور خنزیر کی طرح۔ اوراس سے آزاد نکل گیا کیونکہ اس میں خرچ کرنا جاری نہیں ہوتا بلکہ وہ تو خرچ کرنے والا ہوتا ہے اور مال غیر متقوم وہ مال ہے کہ اس کی اہانت کا ہمیں حکم دیا گیا ہے لیکن وہ اور دینوں میں متقوم ہے لھذا جو چیز بالکل مال نہیں اس میں بیع باطل ہے چاہے اس کو مبیع بنایا جائے یا ثمن اور جو چیز مال ہو لیکن متقوم نہ ہو اگر اس کو ثمن کے بدلے بیچا جائے یعنی دراہم اور دنانیر کے بدلے تو بیع باطل ہے اور اگر ان کو سامان کے بدلے بیچا جائے یا سامان کو ان کے بدلے بیچا جائے تو بیع سامان میں فاسد ہے۔ پس بیع باطل وہ ہے جو کہ اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے صحیح

نہ ہواور بیع فاسد وہ ہے جو کہ صحیح ہو اصل کے اعتبار سے نہ کہ وصف کے اعتبار سے ۔حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک باطل اور فاسد میں کوئی فرق نہیں ہے اور اس کی تحقیق اصول فقہ میں ہے

تمہید: ۔بیع صحیح کی دونوں قسموں یعنی لازم اور غیر لازم کے بیان سے فارغ ہو کر اس باب میں بیع غیر صحیح کے احکام بیان فرمارہے ہیں چنانچہ بیع غیر صحیح کی چار قسمیں ہیں (۱) بیع باطل (۲) بیع فاسد (۳) بیع مکروہ (۴) بیع موقوف

(۱) بیع باطل وہ ہے جو ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع نہ ہو جیسے معدوم یا مردار کی بیع (۲) اور بیع فاسد وہ ہے جو ذات کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن وصف کے اعتبار سے مشروع نہ ہو جیسے غیر مقدور التسلیم چیز کی بیع کرنا -یا بیع میں مقتضی عقد کے خلاف شرط لگانا (۳) اور بیع مکروہ وہ ہے جو ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن فعل منہی عنہ اس کے ساتھ متصل ہو گیا ہو جیسے آذان جمعہ کے وقت بیع کرنا (۴) بیع موقوف وہ بیع ہے جو ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے مشروع ہو لیکن اس کا نفاذ عاقدین کے علاوہ کسی تیسرے کی اجازت پر موقوف ہو جیسے غلام کی بیع مولی کی اجازت کے بغیر ۔مولی کی اجازت پر موقوف ہے

بیع فاسد کا حکم: بیوع اربعہ میں سے ہر ایک کا حکم ...بیع باطل کا حکم یہ ہے کہ یہ بالکل مفید ملک نہیں ہے لھذا اگر کسی نے مردار کے عوض غلام خرید لیا اور غلام پر قبضہ کر کے اسکو آزاد کر دیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا ۔اور بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے کے بعد وہ مفید ملک ہے لھذا اگر کسی نے شراب کے عوض غلام خرید لیا اور اس پر قبضہ کر کے اس کو آزاد بھی کر دیا تو آزاد ہو جائے گا ۔اور بیع مکروہ کا حکم یہ ہے کہ وہ مفید ملک ہے کراہت کے ساتھ ۔اور بیع موقوف کا حکم یہ ہے کہ وہ مفید ملک ہے علی سبیل التوقف

بیع فاسد بیع باطل سے عام ہے: بیع فاسد چونکہ کثرت اسباب کی وجہ سے کثیر الوقوع ہے اس لئے عنوان میں فاسد کا لفظ ذکر فرمایا اگر چہ اس باب میں باطل ۔فاسد ۔مکروہ ۔موقوف ۔سب کے احکام مذکور ہیں ۔اس تمہید کے بعد اب مسائل کی تشریح غور سے پڑھیے

تشریح: مصنفؒ نے تمام بیوع پر باطل کا حکم لگایا ہے حالانکہ ان میں سے بعض فاسد ہیں اور بعض باطل ۔تفصیل اس کی یہ ہے کہ جو چیز کسی بھی دین سماوی میں مال نہ ہو اس کی بیع باطل ہے چاہے اس کو مبیع بنایا جائے یا ثمن جیسے ۔خون، مردار ۔اور آزاد آدمی ۔لھذا ان چیزوں میں بیع باطل ہے چاہے اس کو ثمن بنایا جائے یا مبیع ۔ام ولد، مدبر، اور مکاتب ۔کی بیع باطل ہے ام ولد میں تو اس لئے کہ ام ولد کیلئے آزادی کا استحقاق ہو چکا ہے فرمایا حضورﷺ نے ،، اعتقھا ولدھا ،، اور مدبر کے حق میں فی الحال آزادی

کا سبب ثابت ہو چکا ہے اور مکاتب میں اس لئے باطل ہے کہ مکاتب اپنی ذات پر تصرف کا مستحق ہو چکا ہے اور یہ تصرف مولی کے حق میں لازم ہے کہ مولی مکاتب کی اجازت کے بغیر عقد کتابت ختم نہیں کر سکتا اور مکاتب مولی کی اجازت کے بغیر عقد کتابت ختم کر سکتا ہے لھذا ان تینوں صورتوں میں بیع باطل ہے مشتری کو قبضہ کرنے سے بھی ملکیت حاصل نہ ہوگی۔

خمر اور خنزیر کو اگر مبیع بنایا جائے تو بیع باطل ہے ورنہ فاسد ہے:

خمر اور خنزیر چونکہ فی نفسہ مال غیر متقوم ہے لھذا اس کی بیع میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر خنزیر کو مبیع بنایا گیا دراہم اور دنانیر کے عوض میں تو پھر بیع باطل ہے کیونکہ مبیع مقصود اور قابل احترام ہوا کرتی ہے ثمن تو صرف ایک وسیلہ ہوتا ہے اور شریعت نے خمر اور خنزیر کی اہانت کا حکم دیا ہے نہ کہ اعزاز کا اور اس صورت میں اعزاز لازم آتا ہے لھذا بیع باطل ہے اور اگر خمر اور خنزیر کو ثمن بنایا گیا اور عام اشیاء کو مبیع بنایا گیا تو اس صورت میں سامان میں بیع فاسد ہے کیونکہ مقصود اور قابل احترام عرض ہے نہ خمر اور خنزیر لھذا اس صورت میں بیع فاسد ہوگی اور اگر خمر اور خنزیر کو خریدا گیا عرض اور سامان کے عوض میں تب بھی سامان میں بیع فاسد ہے کیونکہ یہاں تصحیح عقد ممکن ہے کہ عرض اور سامان کو مبیع بنایا جائے اور خمر اور خنزیر کو ثمن بنایا جائے تو بیع بطلان سے بچ جائے گی۔اس تفصیل کے بعد اب عبارت کو حل کرنا آسان ہے

وبیع قن ضم الی حر وذکیة ضمت الی میت وان سمی ثمن کل وصح فی قن ضم الی مدبر او قن غیره بحصته لان المدبر محل للبیع عند البعض فبطلانه لایسری الی الغیر کملك ضم الی وقف فی الصحیح وفسد بیع العرض بالخمر وعکسه ای البیع فاسد فی العرض حتی یجب قیمته عند القبض ویملك هو بالقبض لکن البیع من الخمر باطل حتی لایملك عین الخمر

ترجمہ۔.اور صحیح نہیں ہے غلام کی بیع جو ملایا گیا ہو آزاد آدمی کے ساتھ اور ذبح شدہ بکری کی بیع جو ملائی گئی ہو مردار کے ساتھ اگر چہ بیان کر لے ہر ایک کا ثمن ۔اور صحیح ہے غلام میں جو ملایا گیا ہو مدبر کے ساتھ یا غیر کے غلام کے ساتھ اس کے حصے کے بقدر کیونکہ مدبر محل بیع ہے بعض کے نزدیک تو اسکا بطلان غیر کی طرف سرایت نہیں کرتا۔جیسے کہ اپنی ملکیت جو ملائی گئی ہو وقف کے ساتھ بنا بر قول صحیح اور فاسد ہے سامان کی بیع شراب کے عوض اور اس کا عکس یعنی بیع فاسد ہے سامان میں یہاں تک کہ اس کی قیمت لازم ہوگی قبضے کے وقت اور مشتری قبضے سے مالک ہو جائے گا لیکن بیع شراب میں باطل ہے کہ مشتری عین شراب کا مالک نہیں ہو سکتا

تشریح مال اور غیر مال کو بیع میں جمع کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید کے پاس ایک قن یعنی خالص غلام ہے اور ایک

آزاد آدمی ہے زید نے غلام اور آزاد دونوں کو خالد کے ہاتھ ہزار (۱۰۰۰) روپے میں فروخت کیا

اسی طرح زید کے پاس ایک ذبح شدہ بکری ہے اور ایک مردار بکری ہے زید نے دونوں کو خالد کے ہاتھ ہزار (۱۰۰۰) روپے میں فروخت کیا ایک ہی صفقہ اور ایک ہی عقد کے ساتھ تو ان دونوں صورتوں میں یعنی ازاد اور غلام۔ ذبح شدہ بکری اور مردار بکری دونوں میں بیع باطل ہے وجہ بطلان یہ ہے کہ،، قبول مالیس بمبیع جعل شرطالقبول المبیع ،، کے قبیل سے ہے یعنی جو چیز مبیع نہیں ہے جیسے ازاد اور مردار اس میں قبول کو شرط قرار دیا ہے غلام اور ذبح شدہ بکری میں قبول کیلئے اور اس سے عقد باطل ہو جاتا ہے اگر چہ ہر ایک کا ثمن بھی الگ الگ ذکر کیا ہے کہ پانچ سو روپے غلام کے ہیں اور پانچ سو آزاد کے تب بھی عقد درست نہ ہوگا اس لئے کہ آزاد اور مردار بالکل مال نہیں ہے جب مال نہیں تو مبیع بھی نہیں بن سکتی اور جب مبیع نہیں ہے تو بیع باطل ہے۔

اور اگر ایک غلام اور ایک مدبر کو جمع کیا یا ایک اپنے غلام اور ایک غیر کے غلام کو جمع کیا اور دونوں کو ایک صفقے کے ساتھ فروخت کیا تو اپنے غلام میں بیع درست ہے اس کے حصہ ثمن کے بقدر اور مدبر اور غیر کے غلام میں باطل ہے کیونکہ مدبر فی نفسہ محل بیع ہے بعض حضرات کے نزدیک جیسے امام شافعیؒ کے نزدیک مدبر کی بیع جائز ہے اسی طرح دوسرے کا غلام بھی فی نفسہ محل بیع ہے تو قبول مالیس بمبیع جعل شرطالقبول المبیع کے قبیل سے نہیں ہے لھذا اپنے حصے میں بیع نافذ ہوگی جیسے کہ ایک شخص نے اپنی زمین اور وقف کی زمین کو ملا کر بیچ دیا تو اپنی زمین میں بیع درست ہے اور وقف کی زمین میں درست نہیں کیونکہ وقف کی زمین فی نفسہ مال ہے محل ملک ہے تو جو اس کے ساتھ متصل ہو اس میں بیع باطل نہ ہوگی کیونکہ قبول مالیس مبیع جعل شرطالقبول المبیع کے قبیل سے نہیں ہے

وفسد بیع العرض بالخمر.. صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے شراب کے بدلے سامان خرید لیا یا اس کا عکس کیا کہ سامان کے عوض میں شراب خرید لی تو دونوں صورتوں میں سامان کے اندر بیع فاسد ہے اگر مشتری نے سامان پر قبضہ کر لیا تو اب وہ شراب کو حوالہ نہیں کرے گا بلکہ اس کی قیمت حوالہ کرے گا اور مشتری سامان پر قبضہ کرنے سے سامان کا مالک ہو جائے گا لیکن شراب میں بیع باطل ہے یعنی شراب کا خریدار شراب کا مالک نہ ہوگا اگر چہ اس پر قبضہ بھی کر لے لھذا اس کو شراب کے بجائے اس کی قیمت دی جائے گی نہ کہ عین شراب کیونکہ مسلمان نہ شراب کا مالک بن سکتا ہے اور نہ تملیک کر سکتا ہے

ولم یجز بیع سمك لم یصد او صید والقی فی حظیرة لایؤخذ منها بلاحیلة وصح ان اخذمنها بلا حیلة الااذا دخل بنفسه ولم یسد مدخله حتی لو دخل بنفسه وسد مدخله یجوز بیعه لان سد المدخل فعل اختیاری موجب للملك واعلم انه نظم كثیرا من المسائل فی سلك واحد وقال لم یجز لكن لم یبین ان البیع باطل اوفاسد وانا ابین ان شاء الله تعالی ففی السمك الذی

لم يصد ينبغي ان يكون البيع باطلا فيه اذا كان بالدراهم والدنانير ويكون فاسد اذا كان بالعرض لانه مال غير متقوم لان التقوم بالاحراز والااحراز فيه واما السمك الذى صيد والقى فى حظيرة لا يؤخذ منها بلا حيلة ينبغي ان يكون البيع فيه فاسدا لانه مملوك لكن فى تسليمه عسر ولا بيع طير فى الهواء ينبغي ان يكون باطلا كبيع الصيد قبل ان يصطاد وبيع الحمل والنتاج ينبغي ان يكون باطلا لان النتاج معدوم فلايكون مالا والحمل مشكوك الوجود فلايكون مالا واللبن فى الضرع ذكروا فيه علتين احدهما انه لايعلم وجوده انه لبن اودم اوريح فعلى هذا يبطل البيع لانه مشكوك الوجود فلايكون مالا والثانية ان اللبن يوجد شيئا شيئا فملك البائع يختلط بملك المشترى

ترجمہ۔اور جائز نہیں ہے مچھلی کی بیع شکار سے پہلے یا شکار کی گئی ہو اور ڈالی گئی ہو گھڑے میں کہ جس کو نہیں پکڑا جاتا بغیر حیلے کے ہاں اگر داخل ہوگئی خود بخود اور اسکے داخل ہونے کی جگہ بند کی گئی ہو تو اس کی بیع جائز ہے کیونکہ جائے دخول بند کرنا فعل اختیاری ہے ملک کو ثابت کرنے والا ہے جان لو کہ مصنفؒ نے بہت سارے مسائل ایک لڑی میں پروئے ہے اور فرمایا کہ یہ سب ناجائز ہیں لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ اس میں بیع باطل ہے یا فاسد اور میں ان شاء اللہ تعالی بیان کروں گا تو اس مچھلی میں جو شکار نہ کی گئی ہو مناسب یہ ہے کہ بیع باطل ہو جبکہ دراہم ودنانیر کے مقابلہ میں ہو اور فاسد ہونا چاہئے جبکہ سامان کے عوض میں ہو کیونکہ یہ مال غیر متقوم ہے اس لئے کہ تقوم آتا ہے محفوظ کرنے سے اور یہ مچھلی محفوظ نہیں ہے اور وہ مچھلی جو شکار کی گئی ہو اور گھڑے میں ڈالی گئی ہو جس سے بغیر حیلہ کے نہیں نکالی جاسکتی مناسب یہ ہے کہ بیع فاسد ہو کیونکہ یہ مال مملوک ہے لیکن اس کے سپرد کرنے میں دشواری ہے اور نہ پرندوں کی بیع ہوا میں مناسب یہ ہے یہ بیع باطل ہو مچھلی کو شکار کرنے سے پہلے کی طرح اور نہ حمل اور نہ حمل کے حمل کی بیع مناسب یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہو کیونکہ نتاج معدوم ہے تو وہ مال نہیں ہے اور حمل کا وجود مشکوک ہے تو وہ بھی مال نہیں ہے اور نہ دودھ کی تھنوں میں علماء نے اس میں دو علتیں ذکر کی ہے ایک یہ کہ یہ معلوم نہیں کہ یہ دودھ ہے یا خون یا ہوا بناء بریں بیع باطل ہونا چاہئے کیونکہ اس کا وجود مشکوک ہے تو یہ مال نہیں ہے دوسری یہ کہ دودھ پیدا ہوتا ہے وقفے وقفے سے تو بائع کی ملکیت مل جاتی ہے مشتری کی ملکیت کے ساتھ

تشریح بیع باطل اور بیع فاسد کی مختلف صورتیں:

حظیرہ وہ جگہ ہے جو جانوروں کیلئے گھیر لیا گیا ہو مراد اس سے پانی کا گھڑا ہے۔ان مسائل کے سمجھنے کیلئے یہ اصول ذہن میں رکھئے

کہ بیع کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ مبیع بائع کی مملوک ہو اور مقدور التسلیم بھی ہو پس اگر مبیع بائع کی مملوک نہ ہو یا مملوک تو ہو لیکن مقدور التسلیم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی

اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ شکار کرنے سے پہلے دریا یا نہر وغیرہ میں مچھلیوں کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ جب تک مچھلی دریا میں ہے تو وہ کسی کی مملوک نہیں لھذا غیر مملوک کی بیع جائز نہیں ہے اور اگر مچھلی تالاب میں ہو تو وہ تالاب اور حظیرہ یا چھوٹا ہوگا یا بڑا اگر تالاب چھوٹا ہو اور اس میں مچھلی ڈالی گئی ہو اور بغیر حیلے کے اس سے صرف ہاتھ ڈال کر نکالی جاسکتی ہو تو اس کی بیع جائز ہے کیونکہ یہ مملوک ہے اور اگر تالاب بڑا ہو اور اس میں مچھلی ڈالی گئی لیکن بغیر حیلہ کے اس سے نہیں نکالی جاسکتی تو تب بھی بیع ناجائز ہوگی کیونکہ اگرچہ مملوک ہے لیکن مقدور التسلیم نہیں اور تالاب چھوٹا ہو اس میں مچھلی خود بخود داخل ہوگئی ہو اور آنے جانے کا راستہ بند نہ کیا گیا ہو تو پھر بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ بائع کی طرف اس میں کوئی فعل اور عمل نہیں پایا گیا ہے لھذا مملوک نہیں ہے اور آنے جانے کا راستہ بند کیا گیا ہو تو پھر اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ راستہ بند کرنا فعل اختیاری ہے اور مقدور التسلیم بھی ہے لھذا اس کی بیع جائز ہے

واعلم انہ نظم کثیرا من المسائل.. شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے کافی مسائل جمع کئے ہیں اور سب پر یہ حکم لگایا ہے کہ لم یجز لیکن یہ تفصیل بیان نہیں کی کہ یہ بیع فاسد ہے یا باطل.. میں ان شاء اللہ تعالی اس کی تفصیل بیان کروں گا کہ کس صورت میں بیع فاسد ہے اور کس صورت میں باطل۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ جو مچھلیاں شکار نہ کی گئی ہوں اور وہ دراہم ودنانیر کے عوض فروخت کی جائے تو بیع باطل ہے کیونکہ اس صورت میں مچھلیاں مال نہیں ہیں اور اگر اس کو سامان کلے عوض فروخت کی جائے تو بیع فاسد ہے کیونکہ تصحیح عقد ممکن ہے اس طریقے پر کہ سامان کو مبیع بنایا جائے اور مچھلی کو ثمن لیکن ثمن مقدور التسلیم نہیں اور متقوم نہیں کیونکہ تقوم آتا ہے احراز سے محفوظ کرنے سے اور ابھی تک وہ مچھلیاں محفوظ نہیں ہوئیں تو اس میں بیع فاسد ہے

ولا بیع طیر فی الھواء... اور پرندوں کی بیع ہوا میں جائز نہیں پرندوں کی بیع ہوا میں اس کیل تین صورتیں ہیں

(۱) شکار کرنے اور پکڑنے سے پہلے ہوا میں فروخت کرنا یہ بیع باطل ہے کیونکہ اس صورت میں پرندے مملوک نہیں ہیں

(۲) پکڑ لیا ہو پھر چھوڑ دیا ہو اس کی بیع فاسد ہے اسلئے کہ پکڑنے سے مملوک تو ہوگیا لیکن مقدور التسلیم نہیں ہے جس سے بیع فاسد ہوتی ہے

(۳) پرندہ عادی ہو چکا ہو آتا جاتا ہو جیسے کبوتر اس کا بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن ہو تو اس کی بیع جائز ہے ورنہ فاسد ہے

وبیع الحمل والنتاج.. حمل اور حمل کے حمل کی بیع ناجائز ہے حمل کی بیع مثلاً مشتری یوں کہے کہ اس اونٹنی کے پیٹ سے جو بچہ پیدا ہوگا وہ مجھے فروخت کردے اور بائع یہ قبول کردے اور حمل الحمل کی بیع جیسے مشتری یوں کہدے اس اونٹنی کے پیٹ میں جو بچہ ہے اور اس بچے کا جو حمل ہوگا وہ مجھے فروخت کردو تو یہ ناجائز ہے اور دونوں صورتوں میں بیع باطل ہے کیونکہ حمل الحمل معدوم ہونے کی وجہ سے مال نہیں ہے اور حمل مشکوک الوجود ہونے کی وجہ سے مال نہیں ہے اور جب مال نہ ہو تو بیع باطل ہوتی ہے

واللبن فی الضرع.. اور دودھ کا تھنوں میں فروخت کرنا جائز نہیں ہے اس کے عدم جواز کی دو علتیں ذکر کی گئی ہیں (۱) یہ کہ یہ معلوم نہیں کہ تھنوں میں حقیقۃ دودھ ہے یا ہوا بھری ہوئی ہے تو مبیع مشکوک الوجود ہے بنابریں بیع باطل ہونا چاہئے کیونکہ مبیع مال نہیں ہے

(۲) یہ کہ دودھ تھنوں میں بیک وقت مجتمع نہیں ہوتا بلکہ وقفے وقفے سے قطرہ قطرہ آرہا ہے تو جو دودھ تھنوں میں بیع کے وقت موجود ہے وہ مبیع ہے اور جو دودھ بیع کے بعد پیدا ہوا ہے وہ غیر مبیع ہے اور بائع کی ملکیت ہے اب یہاں بائع کی ملکیت مشتری کی ملکیت کے ساتھ ایسے مل گئی ہے کہ جدا کرنا ممکن نہیں جب جدا کرنا ممکن نہیں ہے تو بیع فاسد ہوگی لھذا اس صورت میں بیع فاسد ہے

والصوف علی ظهر الغنم لانه يقع التنازع فی موضع القطع و كل بيع يفضی الی المنازعة فهو فاسد وجذع فی سقف وذراع من ثوب ذكر موضع قطعه اولا فان البيع فيهما فاسد والمراد ثوب يضره القطع ويعود صحيحاان قلع او قطع الزراع قبل فسخ المشتری لان المفسد قدزال وضربة القانس وهی مايحصل من الصيد بضرب الشبكة مرةً وهذا البيع ينبغی ان يكون باطلا لما ذكر فی الطير فی الهواء

ترجمہ. اور ناجائز ہے اون کی بیع بھیڑ کی پشت پر کیونکہ محل قطع میں جھگڑا واقع ہوگا اور جو بیع مففضی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے اور شہتیر کی بیع چھت میں اور ایک گز کی بیع کپڑے میں کاٹنے کی جگہ کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ بیع دونوں صورتوں میں فاسد ہے اور مراد کپڑے سے وہ کپڑا ہے جس میں کاٹنے سے نقصان ہوتا ہو اور بیع صحیح ہو جائے گی اگر شہتیر کو اکھاڑ دیا یا کپڑے کو کاٹ دیا مشتری کے فسخ کرنے سے پہلے کیونکہ فاسد کرنے والی چیز زائل ہوگئی اور شکاری کا ایک بار جال پھینکنا اور وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ جال مارنے سے جو شکار حاصل ہو جائے اور یہ بیع بھی باطل ہونی چاہئے جیسے کہ ذکر ہوا ہے پرندوں کی بیع ہوا میں

تشریح: اون کی بیع بھیڑ کی پشت پر: صورت مسئلہ یہ ہے کہ بھیڑ کی پشت پر اون فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسلئے کہ یہ

مفضی الی النزاع ہے اس طریقے پر کہ مشتری جب اون کاٹے گا تو وہ بالکل ہی کھال کے ساتھ مل کر کاٹے گا اور بائع چاہے گا کہ تھوڑا اوپر اوپر کاٹ لے تو جھگڑا ہوگا موضع قطع میں اور جو بیع مفضی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے نیز اس میں بائع کی ملکیت مشتری کی ملکیت کے ساتھ مل گئی ہے اس لئے کہ اون نیچے سے اوپر کی طرف بڑھتی ہے تو جو اون بیع کے وقت موجود تھی وہ مشتری کی ملکیت تھی اور جو اس کے بعد پیدا ہوئی ہے وہ بائع کی ملکیت ہے تو مشتری کی ملکیت بائع کی ملکیت کے ساتھ ایسی مل گئی ہے کہ جس کو جدا کرنا ممکن نہیں ہے لھذا اس صورت میں بیع فاسد ہے

وجذع فی السقف ...صورت مسئلہ یہ ہے کہ چھت میں لگی ہوئی شہتیر کی بیع جائز نہیں ہے اسی طرح ایسے کپڑے سے ایک گز کی بیع جائز نہیں ہے جس میں کاٹنے سے ضرر آتا ہو اگر چہ بائع اور مشتری نے کاٹنے کی جگہ متعین کی ہو ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے کیونکہ مبیع کی تسلیم پر بائع قادر نہیں ہے مگر ضرر زائد کے ساتھ جس کا وہ مستحق نہیں ہے اور یہ ضرر مول لینا مقتضی عقد کے خلاف ہے اس لئے یہ بیع فاسد ہے اور کپڑے سے وہ کپڑا امراد ہے جس میں کاٹنے سے نقصان پیدا ہوتا ہو پس اگر بائع نے چھت سے شہتیر نکال کر مشتری کے حوالہ کیا یا بائع نے کپڑے سے ایک گز کاٹ کر مشتری کو حوالہ کیا اور ابھی تک مشتری نے بیع فسخ نہیں کیا تھا تو یہ بیع درست ہو جائے گی کیونکہ مفسد کے آنے سے پہلے پہلے فساد زائل ہو گیا

وضربة القانص..شکاری کا ایک بار جال پھینکنا کہ اس مرتبہ جال میں جو بھی شکار پھنس گیا میں وہ نے آپ کو فروخت کر دیا دس روپے میں یہ ناجائز ہے کیونکہ اس میں غرر ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی چیز بھی نہ پھنس جائے بلکہ یوں خالی واپس ہو جائے تو یہ بیع باطل ہونا چاہئے جیسے کہ پرندوں کی بیع ہوا میں پکڑنے سے پہلے باطل ہے اسی طرح یہ بھی غیر مملوک چیز کی بیع ہے لھذا باطل ہے

والمزابنة وهو بيع الثمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا مثل كيله حال من الثمر على النخيل وخرصا تميز عن المثل ان يكون الثمر على النخيل مثلا بطريق الخرص لكيل الثمر المجذوذ فهذاالبيع من البيوع الفاسدة بشبهة الربوا والملامسة والقاء الحجر والمنابذة وهى ان يتساوما سلعة لزم البيع ان يمسهاالمشترى او وضع عليها حصاة او نبذها البائع اليه فهذه البيوع فاسدة لان انعقاد البيع متعلق باحد هذه الافعال فيكون كالقمار

ترجمہ۔اور جائز نہیں ہے بیع مزابنہ اور مزابنہ کھجور کے درخت پر پھلوں کا بیچنا ٹوٹے ہوئے چھواروں کے عوض اندازے سے ان کے کیل کے مثل۔مثل کیلہ حال ہے الثمر علی النخیل سے اور خرصا تمیز ہے مثل سے یعنی پھل درختوں پر ہے اس حال میں کہ وہ مثل کیل ہو اٹکل کے طریقے پر کٹے ہوئے کھجوروں کے کیل کے ساتھ تو یہ بیع بیوع فاسدہ میں سے ہے شبھۃ الربوا کی وجہ سے

اور نا جائز ہے چھونے کے ساتھ اور پتھر پھینکنے کے ساتھ اور مبیع پھینکنے کے ساتھ بیع ملامسہ یہ ہے کہ دو آدمی سامان کا بھاؤ کریں تو بیع لازم ہو جائے گی اگر مشری نے اس کو چھولیا یا اس پر کنکری رکھ دی یا بائع نے مشتری کو پھینک دیا تو یہ بیوع فاسد ہیں کیونکہ بیع کا منعقد ہونا متعلق ہے ان افعال میں سے کسی ایک کے ساتھ تو یہ جوا کے مانند ہے

تشریح: بیع مزابنہ کی تعریف: بیع مزابنہ ناجائز اور فاسد ہے بیع مزابنہ اس کو کہتے ہیں کہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کا اندازہ لگا کر اس کے بقدر کٹی ہوئی کھجور دینا مثلاً یہ اندازہ لگایا کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور دس من ہے پھر اس کے عوض صاحب شجر کو دس من کٹی ہوئی کھجور حوالہ کرنا اور وہی درخت پر لگی ہوئی کھجور لینا یہ بیع ناجائز ہے کیونکہ یہ بیوع زمانہ جاہلیت کی بیوع ہیں اور حدیث شریف میں ہے،، نھی رسول اللہ ﷺ عن المزابنۃ والمحاقلۃ،، دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع مزابنہ ومحاقلہ میں اتحاد جنس بھی ہے اور اتحاد قدر بھی اتحاد جنس اور اتحاد قدر کے ساتھ الکل اور اندازے سے فروخت کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں شبھۃ الربوا ہے اور شبھۃ الربوا اسی طرح حرام ہے جیسے کہ حقیقت ربوا حرام ہے

بیع محاقلہ کی تعریف: بیع محاقلہ اس کو کہتے ہیں کہ زمین کی خوشوں میں لگی ہوئی گندم بیچنا صاف گندم کے عوض مثلاً صاف گندم دس من ہے یہ دیکر اور بالیوں میں جو گندم ہے وہ لے لینا اس اندازے سے کہ یہ بھی دس من ہوگی یہ صورت بھی ناجائز ہے قولہ مثل کیلہ !!! شارح عبارت کا اعراب بتارہے ہیں مثل کیلہ منصوب ہے بنا بر حالیت اور یہ التمر علی النخیل سے حال ہے اسی طرح خرصا منصوب ہے بنا بر تمیز یہ مثل کیلہ سے تمیز ہے

بیع ملامسہ اور منابذہ کی تعریف: اسی طرح بیع ملامسہ۔ بیع بالقاء الحجر۔ اور بیع منابذہ بھی ناجائز ہے یہ تینوں زمانہ جاہلیت کی بیوع تھیں۔ بیع ملامسہ اس کو کہتے ہیں کہ بائع اور مشتری کسی چیز کے بارے میں بھاؤ کر رہے ہوتے ہیں اور مشتری یوں کہے کہ میں نے جس چیز پر ہاتھ رکھ دیا تو وہ مجھ کو فروخت کر یا بائع اور مشتری ایک دوسرے سے کہہ دیتے ہیں کہ جب میں نے تمہارے کپڑوں کو ہاتھ لگایا تو بیع تام ہوگی اگرچہ دوسرا اس پر راضی نہ ہوتا۔ اور بیع بالقاء الحجر کی صورت یہ ہوتی کہ مشتری جس چیز پر پتھر رکھ دیتا تو بیع لازم ہو جاتی اگرچہ بائع اس پر راضی نہ ہوتا۔ اور بیع منابذہ کی صورت یہ ہوتی کہ بائع اور مشتری کسی چیز کے بارے میں بھاؤ کر رہے ہوتے جب بائع مشتری کی طرف مبیع پھینک دیتا تو بیع لازم ہو جاتی اگرچہ مشتری اس پر راضی نہ ہوتا تو یہ بیوع زمانہ جاہلیت کی بیوع تھیں حضور ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے،، نھی رسول اللہ ﷺ عن المنابذۃ والملامسۃ،،

دوسری دلیل یہ ہے کہ ان بیوع میں قمار کا معنی پایا جاتا ہے قمار کہتے ہیں تملیک الملک علی الخطر، کو یعنی اپنی ملکیت کو خطرے میں ڈالنا کہ یا تو فائدہ کھینچ لے گا یا خود ہی ہلاک ہو جائے گا چنانچہ ان بیوع میں بیع ملامسہ کے اندر بائع یوں کہتا ہے کہ تم نے جس چیز

پر ہاتھ لگایا میں نے وہ تم کو فروخت کی ہے اب معلوم نہیں کہ مشتری کس چیز کو ہاتھ لگائے گا اسی طرح بیع منابذہ میں بھی کہ بائع کیا چیز پھینکے گا اور القاء الحجر میں معلوم نہیں کہ پتھر کس چیز کو لگے گا بیع تملیکات کے قبیل سے ہے اور تملیکات کو کسی امر متردد پر معلق کرنا قمار کے معنی میں ہے اور قمار ناجائز ہے اس لئے یہ بیوع ناجائز ہیں

ولا بیع ثوب من ثوبین الا بشرط ان یأخذ ایھما شاء ولا المراعی ولا اجارتھا بیع المراعی ای الکلاء باطل لانہ غیر محرز واما اجارتھا فلانھا اجارۃ علی استھلاک عین ولا النحل الا مع الکوارۃ بالضم والتشدید معسل النحل اذا سوی من طین ھذا عند ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ فینبغی ان یکون البیع باطلا عندھما لعدم المال المتقوم وعند محمدؒ والشافعیؒ یجوز اذا کان محرزاً

ترجمہ۔ .اور جائز نہیں ہے بیچنا ایک کپڑے کا دو کپڑوں میں سے مگر اس شرط پر کہ مشتری جس کو چاہے لے لے اور نہ چراگاہ کو بیچنا اور نہ اس کو اجارے پر دینا چراگاہ یعنی گھاس کی بیع باطل ہے کیونکہ یہ غیر محفوظ ہے اور رہا اجارہ تو یہ اجارہ ہے عین شئی کے ہلاک ہونے پر اور شہد کی مکھیوں کی مگر چھتے کے ساتھ۔ الکوارہ کاف کے ضمے کے ساتھ اور واؤ کی تشدید کے ساتھ شہد کی مکھیوں کے شہد بنانے کا گھر جو مٹی سے بنایا جاتا ہے یہ حضرت امام صاحب کا اور ابو یوسفؒ کا مذہب ہے ان دونوں کے نزدیک یہ بیع باطل ہونی چاہئے کیونکہ اس میں مال متقوم نہیں ہے امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے جبکہ محفوظ ہو

تشریح چراگاہ کی بیع اور اجارہ: مراعی سے مراد یہاں پر گھاس ہے نہ کہ زمین کیونکہ چراگاہ کی زمین فروخت کرنا اور کرایہ یا اجارہ پر دینا جائز ہے لیکن چراگاہ کی گھاس فروخت کرنا یا اجارے پر دینا جائز نہیں ہے اسلئے کہ چراگاہ کی گھاس کسی کی مملوک نہیں بلکہ مباح ہے جس نے پہلے پائی اسی کی ہے کیونکہ یہ غیر محفوظ گھاس ہے اس میں سب کا حق ہے حدیث شریف میں ہے،، المسلمون شرکاء فی ثلاث الماء والکلاء والنار،، مراد اس سے وہ گھاس ہے جو محفوظ اور مملوک نہ کی گئی ہو۔ اور پانی سے مراد وہ پانی ہے جو نہر یا کنویں میں ہو اور نار سے مراد اس کی روشنی اور تپش ہے اور گرمی حاصل کرنے کا حق ہے کہ اس سے روکنے کا حق کسی کو نہیں ہے لھذا چراگاہ کی گھاس فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح چراگاہ کو اجارے پر دینا بھی جائز نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اجارہ ہوتا ہے استہلاک منافع پر یعنی عین تو باقی رہے اور منافع حاصل ہوتے جائے جیسے تم نے ایک گدھا دس دن کیلئے کرایہ پر لیا کہ تم اس پر دس دن تک اینٹیں لادو گے اور دس دن بعد گدھا مالک کو واپس کرو گے اور اس کے ساتھ مالک کو ایک ہزار روپے کرایہ بھی ادا کرو گے تو یہاں عین گدھا تو باقی ہے لیکن اس کے منافع سے آپ نے فائدہ حاصل کر لیا اور اس منافع

کے عوض تم نے ایک ہزار روپے دیدئے تو یہ اجارہ کی حقیقت ہے اور یہاں پر (اجارۃ المراعی میں) منافع تلف نہیں ہوتے بلکہ عین شئی تلف ہوتی ہے یعنی گھاس کہ روپے کے عوض گھاس حاصل ہوتی ہے اور اجارہ عین پر نہیں ہوتا بلکہ منافع پر ہوتا ہے لھذا یہ اجارہ عین پر واقع ہونے کی وجہ سے باطل ہے

ولا النحل الا مع الکوارۃ .... شہد کی مکھیوں کے بارے میں حضرات شیخین اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے حضرات شیخین کے نزدیک شہد کی مکھیوں کی بیع ناجائز ہے اسلئے کہ یہ مال نہیں ہے بلکہ حشرات الارض زمین کے کیڑے مکوڑے ہیں اور حشرات الارض کی بیع ناجائز ہے جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شہد کی مکھیوں کی بیع جائز ہے جبکہ وہ محفوظ ہو کسی چیز میں کیونکہ یہ شرعاً اور حقیقۃً قابل انتفاع ہے اور ماکول نہ ہونا اس کی بیع کے منافی نہیں ہے جیسے کہ زمین ماکول نہیں ہے اور اس کی بیع جائز ہے اور فتوی بھی امام محمدؒ کے قول پر ہے

ولا بیع ثوب من ثوبین .... صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو یا تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا بیچنا یا خریدنا ناجائز ہے کیونکہ مبیع مجہول ہے اور مجہول بھی ایسی کہ مفضی الی النزاع ہے کیونکہ اس میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت ہوتا ہے اور جو بیع مفضی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے البتہ اگر بائع نے مشتری کو یہ اختیار دیدیا کہ مشتری کو اختیار ہے جس کپڑے کو چاہے سو (۱۰۰) روپے میں لے لے تو یہ بیع استحساناً جائز ہے جیسے کہ خیار تعیین میں تفصیل گزر چکی ہے

ودود القز وبیضه فعند ابی حنیفةؒ بیعهما باطل وعند ابی یوسفؒ یجوز ان ظهر القز وعند محمدؒ یجوز مطلقاً والأبق الاممن زعم انه عنده زعم ای قال فهذا بیع فاسد لوجود المال المتقوم الاانه لاقدرة علی تسلیمه فانه اذا قال المشتری انه عندی فح یجوز ولبن امرأةفی قدح انما قال فی قدح لان بیع اللبن فی الضرع قدذکر فلبن امرأة انما یبطل بیعه لانه من اجزاء الأدمی فلایکون مالاًوفیه خلاف الشافعیؒ وعندابی یوسفؒ یجوز بیع لبن الامة اعبارأللجزء بالکل ولابی حنیفةؒ ان الرق غیر نازل فی اللبن فهی باقیة علی اصل الأدمیة

ترجمہ اور جائز نہیں ہے بیع ریشم کے کیڑوں اور اسکے انڈوں کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں کی بیع باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اگر ریشم ظاہر ہو گئے ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے مطلقاً اور نہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع مگر اس پر جو کہتا ہے کہ وہ غلام اس کے پاس ہے یہ بیع فاسد ہے کیونکہ مال متقوم موجود ہے لیکن اس کے سپرد کرنے پر قدرت نہیں اور جب مشتری نے کہا کہ وہ میرے پاس ہے تو پھر جائز ہے اور جائز نہیں ہے عورت کے دودھ کی بیع پیالے میں فی قدح اس لئے

فرمایا کہ دودھ کی بیع تھنوں میں پہلے اس کا ذکر ہو چکا ہے کہ یہ ناجائز ہے۔اب فرماتے ہیں کہ عورت کے دودھ کی بیع باطل ہے اس لئے کہ یہ آدمی کا جز ہے تو یہ مال نہیں ہوسکتا اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے قیاس کرتے ہیں جز کو کل پر اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رقیت نہیں اترتی دودھ میں تو یہ باقی ہے اصل آدمیت پر

تشریح ریشم کے کیڑوں کی بیع: مسئلہ یہ ہے کہ ریشم کے کیڑوں کی بیع امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اسی طرح ریشم کے کیڑوں کے انڈوں کی بیع بھی جائز نہیں ہے اسلئے کہ کیڑے اور کیڑوں کے انڈے مال منتفع بہ نہیں ہے بلکہ حشرات الارض ہیں اور حشرات الارض کی بیع جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر کیڑے پر ریشم ظاہر ہو گیا ہو تو پھر اسکی بیع جائز ہے ریشم کے تابع ہو کر جیسے شہد کی مکھیوں کی بیع شہد کے تابع ہو کر جائز ہے۔اور صرف اکیلے کیڑے کی بیع جائز نہیں ہے۔اور امام محمدؒ کے نزدیک ریشم کے کیڑے کی بیع مطلقاً جائز ہے چاہے ریشم ظاہر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ یہ ہر حال میں قابل انتفاع ہے یا فی الحال یا فی المآل اور قابل انتفاع مال کی بیع جائز ہے اور ریشم کے کیڑوں کے انڈوں کی بیع امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے ضرورت کی وجہ سے

والآبق .... مسئلہ یہ ہے کہ کامل طور پر بھاگے ہوئے غلام کی بیع جائز نہیں ہے کامل طور پر بھاگے ہوئے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ غلام عاقدین یعنی بائع اور مشتری دونوں کے حق میں بھاگا ہوا ہو اور یہ ناجائز اس لئے ہے کہ حضورﷺ نے منع فرمایا ہے،، نھی رسول اللہﷺ عن بیع الغرر وعن بیع العبد الابق ،، دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ غلام اگرچہ مال متقوم ہے لیکن مقدور التسلیم نہیں ہے اور جو مبیع مقدور التسلیم نہیں ہوتی اس میں بیع فاسد ہوتی ہے البتہ اگر یہ غلام ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کیا جائے جو یہ کہتا ہے کہ غلام میرے پاس ہے تو پھر جائز ہے کیونکہ یہاں پر غلام آبق کامل نہیں ہے اور غیر مقدور التسلیم بھی نہیں بلکہ مقدور التسلیم ہے مشتری کو سپرد کرنا مشکل نہیں ہے کیونکہ خود مشتری کے قبضے میں ہے لھذا اس صورت میں بیع صحیح ہوگی

ولبن امرأۃ فی قدح ..... مسئلہ یہ ہے کہ عورت کے دودھ کی بیع ناجائز ہے خواہ پستان میں ہو یا کسی برتن وغیرہ میں عورت آزاد ہو یا باندی۔مصنف نے فی قدح کی قید لگادی ہے یہ اسلئے کہ دودھ جب پستان میں ہو تو اسکا ماقبل میں ذکر آچکا ہے کہ اسکی بیع ناجائز ہے اب مسئلہ یہ رہ گیا کہ دودھ کی بیع برتن میں تو فرماتے ہیں کہ ناجائز ہے

اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے دودھ کی بیع جائز ہے خواہ عورت آزاد ہو یا باندی، لانہ مشروب طاھر،،

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں لیکن باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے قیاس کرتے ہوئے کل کو جزء پر کہ جس طرح باندی کی بیع جائز ہے اسی طرح باندی کے دودھ کی بیع بھی جائز ہوگی۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں خواہ عورت آزاد ہو یا باندی وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ جزء الآدمی ہے اور آدمی کے اجزاء سے انتفاع حاصل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ آدمی اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محترم ہے اور بیع کے ذریعے بے وقار ہونا لازم آتا ہے لھذا بیع نافذ کر کے اس کو بے وقار نہ کیا جائے گا

حضرت امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ مشروب سے مراد مطلق مشروب ہے یا مشروب بوقت ضرورت اگر اول ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ مدت رضاعت کے بعد عورت کا دودھ پینا حرام ہے پس مطلق مشروب نہ ہوا اور اگر ثانی مراد ہو تو یہ ہمیں تسلیم ہے کیونکہ عورت کا دودھ بوقت ضرورت یعنی مدت رضاعت کے اندر غذا ہے لیکن بوقت ضرورت غذا ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مال بھی ہو جیسے مردار کا گوشت حالت اضطراری میں غذا ہے لیکن مال نہیں ہے لھذا عورت کا دودھ غذا ہے لیکن مال نہیں ہے پس جب بوقت ضرورت مشروب ہے اور مال نہیں تو اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی

اور امام ابو یوسفؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ رقیت باندی کی ذات میں تو موجود ہے لیکن دودھ میں موجود نہیں ہے کیونکہ رقیت اس مقام میں متحقق ہوتی ہے جہاں اس کی ضد یعنی آزادی متحقق ہوتی ہے اور ازادی وہاں ہوتی ہے جہاں حیات موجود ہوتی ہے اور دودھ میں حیات نہیں ہے تو دودھ میں ازادی بھی نہیں آئے گی جب ازادی نہیں آتی تو دودھ میں رقیت بھی نہیں آتی اور جب دودھ میں رقیت نہیں آتی تو وہ مال بھی نہیں ہے اور جب مال نہیں تو اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی لھذا دودھ کے حق میں باندی اپنی اصل آدمیت اور ازادی پر باقی ہے لھذا باندی کے دودھ کی بیع جائز نہ ہوگی

وشعر الخنزير فان البيع فيه باطل ون حل الانتفاع به للخرز ضرورةً ولا شعر الأدمى فان بيعه باطل ولا الانتفاع به ولا جلد الميتة قبل دبغه فان بيعه باطل وان صح بيعه والانتفاع به بعده كعظمها وعصبها وصوفها وشعرها وقرنها ووبرها فان بيع هذه الاشياء صحيح و كذا الانتفاع بها لان الموت غير حال فى هذه الاشياء والفيل كالسبع خلافا لمحمدؒ حتى يجوز بيع عظمه والانتفاع بعظمه فانه كالخنزير عنده

ترجمہ..اور جائز نہیں ہے سور کے بالوں کی بیع اس میں بیع باطل ہے اگر چہ حلال ہے اس سے نفع اٹھانا سینے کیلئے ضرورت کی وجہ

سے اور انسان کے بالوں کی کہ اس میں بھی بیع باطل ہے اور نہ اس سے نفع اٹھانا اور نہ مردار کی کھال سے دباغت سے پہلے اس کی بیع باطل ہے اگر چہ صحیح ہے اس کی بیع اور اس سے فائدہ اٹھانا دباغت کے بعد جیسے مردار کی ہڈی پٹھے اون بال اور سینگ اور اونٹ کے بال سے ان اشیاء کی بیع صحیح ہے اس طرح اس سے نفع اٹھانا کیونکہ موت نہیں اترتی ان چیزوں میں اور ہاتھی درندوں کے مانند ہے برخلاف امام محمدؒ کے یہاں تک کہ جائز ہے اس کی بیع اور فائدہ حاصل کرنا اسکی ہڈیوں سے اور امام محمدؒ کے نزدیک ہاتھی خنزیر کی طرح ہے

تشریح خنزیر کے اجزاء کی بیع باطل ہے: مسئلہ یہ ہے کہ سور کے بالوں کی بیع باتفاق ائمہ ناجائز ہے کیونکہ سور اپنے تمام اجزاء کے ساتھ نجس العین ہے لھذا اس کے کسی بھی جز کی بیع ناجائز ہے البتہ اگر جوتا یا موزہ سینے کیلئے سور کے بالوں کے علاوہ کوئی چیز نہ ہو تو پھر بوقت ضرورت اس سے سلائی کا نفع حاصل کرنا جائز ہے۔ لیکن اگر سلائی کیلئے اس کے علاوہ کوئی چیز موجود ہو تو پھر سینے کیلئے بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح انسان کے بال بیچنا یا اس سے نفع حاصل کرنا باطل ہے اور یہ عدم جواز نجاست کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اعزاز اور اکرام کی وجہ سے ہے اسلئے کہ آدمی قابل اعزاز و اکرام ہے اور بیع کی وجہ سے اسکی اہانت اور تذلیل لازم آتی ہے لھذا آدمی کے اجزاء کی بیع اور اس سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے جیسے کہ حدیث شریف میں ہے،، قال علیہ السلام لعن اللہ الواصلۃ والمستوصلۃ ،، لعنت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں جز بنی آدم سے فائدہ حاصل کرنا ہے جو کہ حرام ہے

ولا جلد المیتۃ: مردار کی کھال بیچنا یا اس سے نفع حاصل کرنا دباغت سے قبل باطل ہے کیونکہ دباغت سے قبل یہ نجس ہے اور شئی نجس کی بیع جائز نہیں ہوتی اور دباغت کے بعد اس کی بیع اور اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے اسی طرح مردار کی ہڈی پٹھے مردار کے بال یا اون یا اس کی سینگ اسی طرح مردار اونٹ کے بال وغیرہ سے نفع حاصل کرنا جائز ہے اور ان اشیاء کی بیع بھی صحیح ہے اور ان سے فائدہ حاصل کرنا بھی صحیح ہے کیونکہ ان اشیاء میں موت حلول نہیں کرتی اور موت اس لئے حلول نہیں کرتی کہ اس میں حیات موجود نہیں جب حیات موجود نہیں تو اس میں موت بھی حلول نہیں کرتی اور جب موت حلول نہیں کرتی تو یہ چیزیں مردار بھی نہیں اور جب مردار نہیں تو اس کی بیع بھی جائز ہے اور اس سے فائدہ اٹھانا بھی جائز ہے

والفیل کالسبع ... ہاتھی کے بارے میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک ہاتھی خنزیر کی طرح نجس العین ہے لھذا اس کی بیع اور اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز نہیں ہے جبکہ حضرات شیخینؒ کے نزدیک ہاتھی عام درندوں کیطرح ایک درندہ ہے اس کا گوشت تو ناپاک ہے لیکن اس کی بیع اور اسکی ہڈیوں سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے خود حضور ﷺ نے حضرت فاطمہ کیلئے ہاتی دانت کے دو کنگن خریدے تھے اس سے معلوم ہوا کہ ہاتھی سور کی طرح نجس العین نہیں ہے

ولابیع علو بعد سقوطه ای اذا كان العلو لرجل والسفل لرجل فسقطا او سقط العلو وحده فباع صاحب العلو علوه بطل بيعه اذ بعد السقوط لم يبق الاحق التعلى وهوليس بمال وبيع شخص على انه امة وهو عبد فان البيع باطل بخلاف مااذااشترى كبشاً فاذا هو نعجة فان البيع منعقد وللمشترى الخيار والاصل فى ذلك ان الاشارة والتسمية اذااجتمعا ففى مختلفى النجس يتعلق بالمسمى ويبطل لانعدام المسمى وفى متحدى الجنس يتعلق بالمشاراليه وينعقد بوجود المشاراليه لكن المشترى بالخيار لفوات الوصف فالذكر والانثى فى بنى اٰدم جنسان لفحش التفاوت واختلاف الاغرض وفى غير بنى اٰدم جنس واحد

ترجمہ..اور جائز نہیں ہے بالا خانے کی بیع کرنے کے بعد یعنی بالا خانہ ایک شخص کا ہو اور نیچے مکان دوسرے شخص کا ہو دونوں گر گئے یا صرف بالا خانہ گر گیا اور بالا خانے والا نے اپنا بالا خانہ بیچ دیا تو یہ بیع باطل ہے کیونکہ گرنے کے بعد باقی نہیں ہے مگر اوپر ہونے کا حق اور اوپر ہونے کا حق مال نہیں ہے اور باطل ہے بیع ایک شخص کی اس شرط پر کہ یہ باندی ہے اور وہ غلام نکلا تو یہ بیع باطل ہے برخلاف اس کے کہ خریدا مینڈھا اور وہ بھیڑ نکلی تو یہ بیع منعقد ہوتی ہے اور مشتری کو اختیار ہے اور اصل اس میں یہ ہے کہ جب اشارہ اور تسمیہ جمع ہو جائے تو مختلف جنسوں میں عقد متعلق ہوگا مسمی کے ساتھ اور باطل ہوگا مسمی کے نہ ہونے سے اور متحد الجنس میں متعلق ہوگا مشار لیہ کے ساتھ اور منعقد ہوگا مشار الیہ کے موجود ہونے سے لیکن مشتری کو اختیار ہوگا وصف کے فوت ہونے سے تو مذکر اور مؤنث بنی ادم میں دو جنس ہیں تفاوت کی زیادتی اور اغراض کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بنی ادم کے علاوہ میں ایک جنس ہیں

تشریح بالا خانہ اور زمینی منزل کی بیع کی تفصیل: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مکان کے نیچے کا مالک ہو اور دوسرا اس پر تعمیر شدہ بالا خانے کا مالک ہو اور یہ دونوں گر گئے یا صرف بالا خانہ گر گیا اور پھر صاحب بالا خانہ نے اپنا حق تعلي فروخت کر دیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں مبیع حق تعلي ہے اور حق تعلیٰ مال نہیں ہے تو بیع باطل ہے اور حق تعلیٰ اس لئے مال نہیں ہے کہ حق تعلي تو صرف ہوا اور فضاء کا نام ہے اور ہوا مال نہیں ہے لھذا حق تعلي بھی مال نہ ہوگا اور جب مال نہیں تو بیع باطل ہے البتہ اگر بالا خانہ عمارت کے ساتھ باقی ہو تو پھر اس کی بیع جائز ہے کیونکہ عمارت مال ہے اور جب مال ہے تو بیع بھی جائز ہوگی

غلام اور باندی دونوں الگ الگ جنس ہیں بھیڑ اور مینڈھا ایک جنس ہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک باندی فروخت کی اور کہا کہ یہ باندی ہے اور مشتری نے اس شرط پر قبول کرلیا کہ یہ باندی ہے اور پھر معلوم ہوا کہ وہ غلام ہے تو یہ بیع باطل ہوگی اور اگر کسی نے مینڈھا فروخت کیا اور مشتری نے اس شرط پر قبول کیا کہ یہ مینڈھا ہے اور بعد میں معلوم ہوا کہ وہ بھیڑ ہے تو یہ بیع درست ہے لیکن مشتری کو اختیار ہوگا کہ بیع کو فسخ کرے یا نافذ کرے

دونوں مسئلوں میں فرق: ان دونوں مسئلوں میں فرق بیان کرنے سے پہلے تین باتیں ذہن نشین فرمالیں

(۱) یہ کہ انسانوں میں مذکر اور مؤنث دو مختلف جنس ہیں کیونکہ ان کے اغراض مختلف ہیں اور اغراض اسلئے مختلف ہیں کہ مذکر۔ بیرون خانہ۔ خدمت۔ تجارت۔ زراعت۔ وغیرہ کیلئے موزون ہے اور مؤنث اندرون خانہ۔ فراش بنانا۔ بچہ جنوانا۔ وغیرہ کیلئے موزون ہے اور جانوروں میں مذکر و مؤنث ایک جنس ہے کیونکہ ان کے اغراض متحد ہیں کہ سب سے غرض گوشت حاصل کرنا ہے یا سواری کرنا یا بوجھ لادنا مقصود ہے

(۲) یہ کہ جب مشار الیہ اور مسمی جمع ہو جائے تو دونوں کی جنس اگر مختلف ہو تو عقد مسمی کے ساتھ متعلق ہوگا اور اگر جنس متحد ہو تو عقد مشار الیہ کے ساتھ متعلق ہوگا

(۳) یہ کہ جب مبیع معدوم ہو جائے تو بیع باطل ہوتی ہے اور اگر مبیع موجود ہو لیکن وصف مرغوب فیہ معدوم ہو تو بیع درست ہوتی ہے مگر مشتری کو فسخ بیع کا اختیار ہوتا ہے

ان تین اصول کے بعد اب دونوں مسئلوں میں وجہ فرق ملاحظہ فرمائیں وجہ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں مشار الیہ غلام ہے اور مسمی جس کا نام لیا گیا ہے وہ باندی ہے اور غلام و باندی دونوں کی جنس مختلف ہے لھذا عقدِ بیع مسمی کے ساتھ متعلق ہوگا اور مسمی باندی ہے حالانکہ باندی موجود نہیں ہے بلکہ معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے تو اس صورت میں بیع باطل ہے اور دوسرے مسئلے میں چونکہ مشار الیہ بھیڑ ہے اور مسمی مینڈھا ہے اور دونوں کی جنس متحد ہے اس لئے عقد کا تعلق مشار الیہ کے ساتھ ہوگا اور مشار الیہ بھیڑ ہے اور بھیڑ موجود ہے اور مبیع موجود ہونے کی صورت میں بیع درست ہوتی ہے البتہ وصف مرغوب فیہ یعنی مذکر ہونا فوت ہوا ہے اسکی وجہ سے مشتری کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو بیع فسخ کرے یا نافذ کرے

وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد ثمنه الاول　باع شيئاً بخمسة عشر ولم يأ خذ الثمن ثم اشتراه بعشرة فتقاص العشرة بعشرة من خمسة عشر فبقى للبائع على المشترى خمسة فهى ربح مالم يضمنه اى الثمن وهو خمسة عشر لانه لمالم يقبضه البائع لم يدخل فى ضمانه وانما

الغنم بازاء الغرم فیکون الربح حراما فیکون هذاالبیع فاسداً خلافا للشافعی وشراء ماباع مع شیء اٰلم یبعه بثمنه الاول فیما باع وان صح فیما لم یبع باع شیئا بخمسة عشر ولم یأخذ الثمن ثم اشتراه مع شیء اٰخر فالبیع فاسد فی المبیع الاول وجائز فی الأخر فیقسم الثمن علی قیمتها فیجوز فی الشیء الأخر بحصته من الثمن وهو خمسة عشر

ترجمہ..اورفاسد ہے خریدنا اس چیز کا جس کو بیچا ہے کم قیمت پراس سے جس پر بیچا ہے ثمن اول ادا کرنے سے پہلے کسی نے کوئی چیز بیچ دی پندرہ روپے میں اور ثمن پر قبضہ نہ کیا پھر خریدا اس چیز کو دس روپے میں پھر دس کو دس سے منہا کردیا پندرہ میں سے تو بائع کا مشتری پر پانچ روپے رہ گئے اور یہ نفع ایسی چیز کا ہے جو مالک کے ضمان میں نہیں آئی یعنی ثمن اور وہ پندرہ روپے ہے اس لئے کہ جب تک بائع نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے تو اسکے ضمان میں داخل بھی نہیں ہے اور نفع نقصان کے مقابلے میں ہوتا ہے تو یہ نفع حرام ہے اور یہ بیع فاسد ہے برخلاف امام شافعیؒ کے (کہ ان کے نزدیک جائز ہے) اور خریدنا اس چیز کا جس کو بیچا ساتھ دوسری چیز کے جس کو نہ بیچا ہو ثمن اول کے ساتھ اس میں جس کو بیچا ہو اگرچہ صحیح ہے اس میں جس کو نہ بیچا ہو ایک چیز کو بیچ دیا پندرہ روپے میں اور ثمن پر قبضہ نہ کیا پھر اسی چیز کو واپس خرید لیا دوسری چیز کے ساتھ پندرہ روپے میں تو بیع فاسد ہے مبیع اول میں اور جائز ہے دوسری میں اور تقسیم کیا جائے گا ثمن اس کی قیمت پر تو شئی آخر میں بیع جائز ہوگی اس کے حصے کے بقدر اور وہ پندرہ روپے ہے۔

تشریح شراء ماباع باقل مما قبل نقد الثمن جائز نہیں ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد کے ہاتھ ایک سائکل پندرہ سو(۱۵۰۰) کے عوض فروخت کی اور زید نے پندرہ سو(۱۵۰۰) روپے پر قبضہ نہ کیا اور خالد تو سائکل پر قبضہ کرچکا ہے پھر زید نے خالد سے یہی سائکل مذکورہ ثمن سے کم مقدار میں واپس لیتا ہے مثلاً ہزار روپے میں تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے

چند صورتیں: اس مسئلے کا عنوان: شراء ماباع باقل مما باع قبل نقد الثمن : ہے اس مسئلے کی چند صورتیں ہیں

(۱) اپنے مشتری سے براہ راست نہ خریدنا بلکہ واسطے سے خریدنا مثلاً زید نے تو خالد کو بیچا تھا اور خالد نے عمران کو بیچ دیا اور پھر زید نے عمران سے واپس خرید لیا تو یہ صورت جائز ہے بالاتفاق خواہ ثمن اول پر ہو یا اس سے کم پر یا زیادہ پر

(۲) اپنے مشتری سے براہ واپس خریدنا تو پھر اس میں تین صورتیں ہیں

(الف) ثمن اول پر خریدا ہو

(ب) ثمن اول سے زیادہ پر خریدا ہو

(ج) ثمن اول سے کم کے عوض خریدا ہو

(د) ثمن اول کے بجائے کسی دوسرے سامان کے عوض خریدا ہو

صورت نمبر (ج) کے علاوہ تمام صورتیں جائز ہیں بالاتفاق

اور صورت نمبر (ج) یعنی مشتری سے براہ راست واپس خریدا ہو ثمن اول سے کم کے عوض تو اس میں ہمارے اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ہمارے نزدیک یہ صورت ناجائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے بقیہ تمام صورتوں کی طرح

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا تو اس کی ملکیت تام ہو گئی اب چاہے غیر بائع کے ہاتھ فروخت کرے یا بائع کے ہاتھ فروخت کرے دونوں برابر ہے اور جس طرح ثمن اول پر یا اس سے زیادہ یا سامان کے عوض فروخت کرنا جائز ہے اسی طرح ثمن اول سے کم کے عوض فروخت کرنا بھی جائز ہونا چاہئے

ہماری دلیل حضرت عائشہؓ کا اثر ہے کہ ایک مرتبہ ایک عورت نے ان سے پوچھا کہ میں نے زید بن ارقمؓ سے ایک باندی خریدی تھی آٹھ سو (۸۰۰) درہم میں بطور ادھار کہ جب بیت المال سے وظیفہ ملے گا تو ادا کر دوں گی پھر میعاد پورا ہونے سے پہلے میں نے وہی باندی زید بن ارقمؓ کے ہاتھ چھ سو (۶۰۰) نقد کے عوض فروخت کر دی۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ تو نے بہت بری خرید وفروخت کی ہے زید بن ارقم کو میرا یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر اس نے توبہ نہ کی تو وہ حج اور جہاد جو اس نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کیا تھا اللہ تعالی اس کو باطل کر دے گا تو حضرت زید بن ارقمؓ حضرت عائشہؓ کے پاس عذر خواہی کرتے ہوئے آئے اور حضرت عائشہؓ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ،، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف ،، حضرت عائشہؓ کا یہ فرمانا کہ حج وجہاد باطل ہو جائے گا۔ افعال کی ایسی جزاء عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی تو ضرور بالضرور حضور ﷺ سے سنا ہو گا پس معلوم ہوا کہ اس طریقے پر واپس خریدنا باطل اور ناجائز ہے

اور عقلی دلیل اس بیع کے عدم جواز کی یہ ہے کہ ثمن ابھی تک بائع کے قبضے میں نہیں آیا ہے تو ثمن بائع کے ضمان میں بھی داخل نہیں ہوا ہے اگر ثمن ہلاک ہو جائے تو نقصان مشتری کا ہو گا نہ کہ بائع کا تو معلوم ہوا کہ ثمن بائع کے ضمان میں نہیں آیا ہے اور جب ثمن بائع کے ضمان میں نہیں آیا اور پھر بھی بائع نے اس پر نفع حاصل کیا اس طریقے پر کہ پندرہ سو روپے میں سائکل بیچی تھی پھر ہزار روپے میں واپس لے لی تو سائکل بھی واپس مل گئی اور پانچ سو روپے بھی مل گئے حالانکہ یہ پانچ سو روپے نفع اس ہزار روپے کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جو ابھی تک بائع کی ملکیت میں نہیں آئے ہیں لھذا یہ ربح مالم یضمن ہے اور ربح مالم یضمن

ربوا ہے اور ربوا حرام ہے اس وجہ سے یہ بیع بھی حرام ہے

اور اگر سامان کے عوض واپس خرید لیا تو پھر جائز اس لئے ہے کہ سامان ثمن اول نہیں ہے کیونکہ ثمن اول کے ساتھ برابری اس وقت ہوگی کہ جب ثمن کی جنس پر واپس کرے اور جب جنس بدل جائے تو پھر جائز ہے

وشراء ماباع مع شیء اخر... صورت مسئلہ یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں جب زید نے خالد کے ہاتھ سائکل پندرہ سو روپے میں بیچی تھی اب اس سائکل کو اور اس کے ساتھ چادر کو یعنی دونوں کو واپس خرید لیا پندرہ سو روپے میں حالانکہ یہ چادر زید نے خالد کو نہیں بیچی تھی تو اس صورت میں چادر کے اندر بیع صحیح ہے اس کی جتنی قیمت بنے گی وہ دیدی جائے گی اور سائکل میں بیع صحیح نہیں ہے

وزیت علی ان یوزن بظرفه ویطرح عنه بکل ظرف کذا رطلا انما یفسد لانه شرط لایقتضیه العقد بل مقتضی العقد ان یطرح بازاء الظرف مقدار وزنه کما فی المسئلة الثانیة وهی ماقال بخلاف شرط طرح وزن الظرف عنه وان اختلفا فی نفس الظرف وبقدره فالقول للمشتری ای اشتری سمنا فی زق ورد الظرف وهو عشرة ارطال فقال البائع الزق غیر هذا وهوخمسة ارطال فالقول للمشتری وبطل بیع المسیل وهبته وصحا فی الطریق ای صح البیع والهبة فی الطریق قیل ان ارید رقبة المسیل والطریق فمقدار مایسیل الماء مجهول فلایجوز فیه البیع والهبة واما الطریق فمعلوم وان لم یبین فهو مقدر بعرض باب الدار کذا فی باب القسمة فیجوز فیه البیع والهبة وان ارید حق التسییل فان کان علی الارض فمجهول لما مر وان کان علی السطح فهو حق التعلی وهو حق متعلق بعین لایبقی وحق المرور فیه روایتان وجه البطلان انه غیر مال وجه الصحة الاحتیاج به وهو حق معلوم متعلق باق

ترجمہ۔اور فاسد ہے تیل کی بیع اس شرط پر کہ تولے گا مشتری برتن کے ساتھ اور پھر ہر برتن کے عوض اتنے رطل کم کرے گا یہ اس لئے فاسد ہے کہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ عقد کا تقاضا تو یہ ہے کہ کم کرے برتن کے بدلے میں اس کے وزن کی مقدار جیسے آئندہ مسئلے میں اور وہ یہ کہ برخلاف اس کے کہ برتن کے وزن کے بقدر کم کرنے کی شرط لگائے اور اگر دونوں میں اختلاف ہوا نفس برتن میں یا اسکی مقدار میں تو قول مشتری کا معتبر ہوگا۔کسی نے گھی خرید لیا کُپے میں اور برتن واپس کر دیا اور وہ دس رطل ہے تو بائع نے کہا کہ وہ اس کے علاوہ ہے اور وہ پانچ رطل ہے تو قول مشتری کا معتبر ہوگا اور باطل ہے پانی کی گزرگاہ کی بیع اور اس کا ہبہ کرنا اور صحیح ہے یہ دونوں راستے میں۔کہا گیا ہے کہ اگر پانی کی گزرگاہ اور راستے سے اسکا رقبہ مراد ہو تو جتنی مقدار میں پانی

بہتا ہے وہ مجہول ہے تو اس میں بیع اور ہبہ جائز نہیں ہے اور راستہ تو معلوم ہے اور اگر بیان نہ کیا گیا ہو تب بھی مقدر ہے گھر کے دروازے کے عرض کے ساتھ جیسے کہ باب القسمۃ میں ہے تو اس میں بیع اور ہبہ جائز ہے اور اگر پانی کی گزرگاہ سے حق تسییل پانی بہنے کا حق مراد ہو سو اگر یہ حق زمین پر ہو تو مجہول ہے جیسے کہ گزر چکا ہے اور اگر چھت پر ہو تو یہ اوپر ہونے کا حق ہے اور یہ حق ایسے عین کے سے وابستہ ہے جو باقی نہیں رہتا اور گزرنے کے حق میں دو روایتیں ہیں باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ حق مال نہیں ہے اور صحت کی وجہ احتیاج ہے اور یہ حق معلوم ہے متعلق ہے ایسے عین کے ساتھ جو باقی رہنے والا ہے

تشریح روغن زیتون کو فروخت کرنا اور دس رطل مستثنی کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے روغن زیتون اس شرط پر خریدا کہ بائع دس برتن بھر کر مشتری کے برتن میں ڈالے گا اور پھر آخر میں ہر برتن کے عوض دس دس رطل کم کرے گا تو یہ عقد فاسد ہے کیونکہ یہ شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے اسلئے کہ معلوم نہیں کہ برتن کا وزن دس رطل ہے یا اس سے کم یا زیادہ اور جو شرط مقتضی عقد کے خلاف ہو اس سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو مذکورہ شرط کیوجہ سے عقد فاسد ہے ہاں اگر یہ شرط لگائے کہ برتن کے وزن کے بقدر کم کیا جائے گا تو یہ شرط عقد کے موافق ہے اس سے بیع فاسد نہ ہوگی

وان اختلفا فی نفس الظرف: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک کُپے میں گھی خریدا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر مشتری نے خالی کُپا واپس کر دیا تو اس خالی کُپے کا وزن دس رطل ہوا بائع نے کہا کہ جس کُپے میں گھی تھا وہ یہ نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ اور ہے اور اس کا وزن پانچ رطل ہے تو اس صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا مع الیمین اگر بائع کے پاس گواہ نہ ہو۔ کیونکہ یہاں پر بائع اور مشتری کا اختلاف یا تو کُپے کے تعین میں ہے یا گھی کی مقدار میں اگر اول ہو تو مشتری کا قول اس لئے معتبر ہے کہ مشتری قابض ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں قابض کا قول معتبر ہوتا ہے اور اگر اختلاف گھی کی مقدار میں ہو کہ بائع کُپے کا وزن کم ثابت کرتا ہے تو درحقیقت وہ گھی کی مقدار زیادہ ثابت کرتا ہے اور جب گھی کی مقدار زیادہ ثابت کرتا ہے تو اختلاف درحقیقت ثمن کے اضافے میں ہے کہ بائع مشتری پر ثمن کے اضافے کا دعوی کرتا ہے اور مشتری اس اضافے کا منکر ہے اور جب بائع کے پاس گواہ نہ ہو تو منکر کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ لھذا یہاں پر بھی مشتری کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ

وبطل بیع المسیل وھبتہ: پانی کی گزرگاہ کی بیع اور ہبہ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ پانی کی گزرگاہ کی بیع اور اس کا ہبہ کرنا باطل ہے اور راستے کی بیع اور اس کا ہبہ کرنا جائز ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کی دو صورتیں ہیں

(۱) رقبۃ المسیل اور رقبۃ الطریق مراد ہو یعنی عین طریق اور عین مسیل کا بیچنا یعنی اس زمین کا بیچنا جس پر انسان گزرتا ہے اور جس

پر پانی بہتا ہے
(۲)مسیل سے مراد حق تسییل یعنی پانی بہانے کا حق اور طریق سے مراد حق مرور یعنی راستے پر گزرنے کا حق ہو۔
اگر صورت اول ہے یعنی مسیل اور عین طریق کا بیچنا مراد ہو تو عین طریق کی بیع جائز ہے اور عین مسیل کی بیع جائز نہیں ہے دونوں میں وجہ فرق یہ ہے کہ راستہ ایک معلوم چیز ہے کیونکہ راستے کے طول وعرض معلوم ہے جبکہ راستے کے طول وعرض بیان کر دیا گیا ہو پھر تو معلوم ہونا ظاہر ہے اور اگر اس کا طول وعرض بیان نہ کیا گیا ہو تو تب بھی معلوم ہے کیونکہ راستے کا طول وعرض شرعاً مقدر ہے کہ راستے کی چوڑائی گھر کے صدر دروازے یعنی مین گیٹ کے برابر ہو اور لمبائی یہ ہوگی کہ عام راستے سے مل جائے۔ جب راستہ معلوم ہے تو اس میں کوئی نزاع نہیں ہے اور جب کوئی نزاع نہیں تو پھر اس کی بیع بھی جائز ہوگی اور پانی کا رقبۃ المسیل یعنی مسیل تو وہ مجہول ہے کیونکہ طول وعرض کے اعتبار سے یہ معلوم نہیں کہ پانی کتنی جگہ گھیر لے گا اور جب مسیل کا طول وعرض معلوم نہیں تو مبیع مجہول ہوئی اور مبیع مجہول کی بیع جائز نہیں ہے اسلئے اس صورت میں عین مسیل کی بیع جائز نہیں ہے لیکن یہ اس صورت میں جبکہ پانی کی گزرگاہ کا طول وعرض بیان نہ کیا گیا ہو اگر پانی کی گزرگاہ کا طول وعرض بیان کیا گیا ہو کہ پانی کے بہاؤ کی حدود اور اس کی جگہ اتنی اتنی ہوگی تو پھر اس کی بیع جائز ہے
اور اگر دوسری صورت ہو یعنی طریق سے مراد حق مرور اور مسیل سے مراد حق تسییل تو حق تسییل کی دو صورتیں ہیں (۱) پانی کے بہنے کا حق زمین پر (۲) پانی کے بہنے کا حق چھت پر اگر تسییل سے مراد پانی کے بہنے کا حق زمین پر ہو تو حق تسییل مجہول ہے کیونکہ معلوم نہیں کہ پانی کس قدر جگہ کو گھیرے گا اور جب تسییل مجہول ہے تو اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی
(۲)تسییل سے حق تسییل چھت پر مراد ہو تو تسییل کا تعلق ہوا کے ساتھ ہوا ہے اور ہوا مال نہیں اور حق تعلی کے مانند ہے اور حق تعلیٰ کی بیع جائز نہیں ہے تو حق تسییل کی بیع بھی جائز نہ ہوگی اور حق تسییل چھت پر اس لئے ناجائز ہے کہ یہ حق متعلق ہے ایسے عین کے ساتھ جو باقی رہنے والا نہیں ہے یعنی چھت کیونکہ چھت ہمیشہ نہیں ہوتی بلکہ کبھی گر جاتی ہے اس کے لئے کوئی بقاء نہیں ہے تو اس کے ساتھ وابستہ حق کی بیع بھی جائز نہ ہوگی۔
اور اگر طریق سے مراد حق مرور ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں
(۱)ابن سماعہ کی رویت کہ حق مرور بیچنا جائز ہے
(۲)دوسری زیادات کی روایت ہے کہ حق مرور بیچنا جائز نہیں ہے۔ فقیہ ابو اللیث کا قول زیادات کی روایت کے موافق ہے کہ حق مرور اور حق تسییل میں کوئی فرق نہیں ہے
اور ابن سماعہ کی روایت کے موافق حق مرور کی بیع جائز ہے اور حق تسییل کی بیع جائز نہیں ہے۔ دلیل ایک تو احتیاج ہے دوسری

بات یہ ہے کہ حق مرور ایک امر معلوم ہے اور امر معلوم اس لئے ہے کہ اس کا تعلق ایک معلوم جگہ کے ساتھ ہے اور وہ راستہ ہے اور راستے کا طول وعرض معلوم ہیں بیان کرنے سے یا شریعت کے مقرر کرنے سے جیسے کہ پہلے تفصیل گزر گئی لھذا راستہ معلوم ہے تو اس پر گزرنے کا حق بھی معلوم ہوگا اور جب حق مرور معلوم ہے تو اسکی بیع بھی جائز ہے۔۔ دوسری بات یہ ہے کہ حق مرور ایسے عین کے ساتھ متعلق ہے جو باقی رہنے والا ہے اور وہ ہے زمین برخلاف حق تسییل کے کہ اگر زمین پر مراد ہو تو وہ مجہول ہے اور اگر چھت پر مراد ہو تو مجہول ہونے کیساتھ متعلق ہے ایسے عین کیساتھ جو باقی رہنے والا نہیں ہے یعنی چھت ۔ فافترقا

وامر المسلم ببيع خمر او خنزير او شرائهما ذميا وامر المحرم غيره ببيع صيده فقوله وامر عطف على الضمير المرفوع المتصل فی قوله وصحا وهذاالعطف جائز لوجود الفصل وهو قوله فی الطريق وهذا عند ابی حنيفةؒ وعندهما لايجوز لان المؤكل لايليه بنفسه فلايولى غيره وله ان العاقد وهو الوكيل يتصرف باهليته والبيع بشرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشترى او لايقتضيه ولا نفع فيه لاحد كشرط ان لا يبيع الدابة المبيعة بخلاف شرط لايقتضيه العقد وفيه نفع لاحد العاقدين او المبيع يستحقه ای يكون المبيع اهلاً لاستحقاق النفع بان يكون آدمياًفظهر ان قوله ولانفع فيه لاحد اراد به لاحد من العاقدين والمبيع المستحق حتى لو كان النفع للمبيع الذی لايستحق النفع كشرط ان لايبيع الدابة المبيعة لايكون هذا الشرط مفسدا كشرط ان يقطعه البائع او يخيطه قباء او يحذوه نعلاً او يشركه ای يجعل للنعل شراكاً هذا نظير شرط لايقتضيه العقد وفيه نفع للمشترى وصح فی النعل استحساناً انما يجوز فی النعل للتعامل والقياس ان لايجوز او يستخدمه شهراً ای يستخدمه البائع شهراً وهذا نظير شرط لايقتضيه العقد وفيه نفع للبائع

ترجمہ ۔اور صحیح ہے حکم کرنا (وکیل بنانا) مسلمان کا ذمی کو شراب یا خنزیر بیچنے پر یا دونوں کے خریدنے پر اور محرم کا غیر محرم کو اپنے شکار بیچنے کا ماتن کا قول،، وامر المسلم ،، یہ عطف ہے وصحا کی ضمیر مرفوع متصل پر اور یہ عطف جائز ہے فصل کے موجود ہونے کی وجہ سے اور وہ یہ قول ہے،، فی الطریق ،، اور یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ جائز نہیں کیونکہ موکل خود اس کا ولی نہیں تو دوسرے کو بھی اس کا ولی نہیں بنا سکتا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عاقد جو کہ وکیل ہے اپنی ولایت اور اہلیت کی وجہ سے خود تصرف کر رہا ہے ۔اور صحیح ہے ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضا کر رہا ہے جیسے ملکیت کی شرط

لگانا مشتری کیلئے یا عقد اسکا تقاضا نہیں کرتا لیکن اس میں کسی کیلئے نفع بھی نہ ہو جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری خریدے ہوئے جانور کو نہیں بیچے گا برخلاف اس شرط کے کہ جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع عاقدین یا مبیع کیلئے ہو جبکہ وہ نفع کا مستحق ہو یعنی مبیع اہل استحقاق میں سے ہو اس طور پر کہ وہ آدمی ہو تو ظاہر ہوا کہ مصنف کا قول کہ ،، ولا نفع لاحد ،، سے مراد یہ ہے کہ اس میں نفع عاقدین اور مبیع مستحق کیلئے ہو اگر نفع اس مبیع کیلئے ہو جو مستحق نفع نہیں ہے جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری خریدے ہوئے جانور کو نہیں بیچے گا تو یہ شرط فاسد کرنے والی نہیں ہے۔ جیسے یہ شرط لگانا کہ بائع اس کو کاٹے گا یا اس کو سیئے گا قباء بنا کر یا اس سے جوتا سئے گا یا اس میں تسمہ ڈالے گا یعنی جوتے میں تسمہ ڈالے گا یہ اس شرط کی مثال ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہو مشتری کیلئے اور جوتے میں صحیح ہے استحسان کی وجہ سے ۔اور جوتے میں جائز قرار دیا گیا ہے تعامل کی وجہ سے ورنہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو. یا غلام بائع کی خدمت کرے گا ایک ماہ تک اور یہ مثال ہے اس شرط کی جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے بائع کیلئے

تشریح: مسلمان ذمی کو شراب فروخت کرنے کا وکیل بنا سکتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ کی وضاحت سے پہلے عبارت کی ترکیبی وضاحت سمجھ لیجئے

چنانچہ فرماتے ہیں کہ ،، وامر المسلم ببیع خمر ،، اس طرح ،، وامر المحرم غیرہ ،، یہ عطف ہے وصحا کے اندر ضمیر مرفوع متصل پر اور قاعدہ یہ ہے کہ جب ضمیر مرفوع متصل پر اسم ظاہر کا عطف ہوتا ہے تو واجب ہے اس کی تاکید ضمیر منفصل کے ساتھ اور یہاں پر ضمیر منفصل کے ساتھ تاکید نہیں لائی گئی

شارح اسکا جواب دے رہے ہیں کہ تاکید کا قائم مقام موجود ہے اور وہ ہے معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان فصل اس قول سے ،، فی الطریق ،، اور جب فصل آجائے تو پھر ضمیر منفصل کے ساتھ تاکید لانا واجب نہیں ہے کیونکہ فصل قائم مقام تاکید ہے

اب مسئلے کی وضاحت سن لیجئے اس عبارت میں تین مسائل ہیں

(۱) مسلمان نے کسی ذمی کو وکیل بنایا شراب کے خریدنے کا یا بیچنے کا

(۲) مسلمان نے ذمی کو وکیل بنایا خنزیر خریدنے کا یا بیچنے کا

(۳) ایک شخص نے احرام باندھنے سے پہلے شکار کیا تھا پھر حج یا عمرہ کیلئے احرام باندھا اور احرام باندھنے کے بعد کسی کو وکیل بنایا اس شکار کو فروخت کرنے کا جو پہلے شکار کیا تھا ۔۔ یہ تینوں صورتیں حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہیں اور حضرات صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہیں

حضرات صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ ان تینوں صورتوں میں مؤکل (یعنی خود مسلمان اور محرم) خود ان چیزوں کا مالک نہیں ہے تو دوسروں کو بھی اس کا مالک نہیں بنا سکتا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جو حکم وکیل کیلئے ثابت ہوتا ہے وہ مؤکل کی طرف منتقل ہوتا ہے تو ذمی کا شراب کو یا خنزیر کو یا وکیل کا شکار کو بیچنا مؤکل کی طرف منتقل ہوگا گویا کہ خود مؤکل نے یہ کام کیا ہے حالانکہ مسلمان نہ شراب بیچ سکتا ہے اور نہ خرید سکتا ہے اسی طرح محرم شکار نہیں بیچ سکتا تو کسی کو وکیل بھی نہیں بنا سکتا

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس باب میں دو اہلیتیں معتبر ہیں

(۱) وکیل کی اہلیت یعنی عاقد کی اہلیت تو عاقد کیلئے اہلیت تصرف ضروری ہے کہ عاقل بالغ ازاد ہو اور ذمی میں یہ اہلیت موجود ہے وہ تصرف کرنے کا اہل ہے

(۲) مؤکل کی اہلیت۔ مؤکل کی اہلیت کیلئے یہ ضروری ہے کہ حکم بیع یعنی مبیع یا ثمن کی ملکیت اس کی طرف منتقل ہو جائے اور مؤکل میں بھی یہ اہلیت موجود ہے اور اس مسئلے میں مؤکل کی طرف ملکیت غیر اختیاری طور پر منتقل ہوتی ہے اور ملکیت منتقل ہونے کا مسلمان اہل ہے جیسے کہ میراث میں کہ ایک ذمی کا بیٹا پہلے سے مسلمان تھا اور اسکا والد کافر تھا اور اسکی ملکیت میں شراب یا خنزیر ہو پھر وہ کافر بھی مسلمان ہوا اور مر گیا اور اس نے میراث میں شراب یا خنزیر چھوڑا تو ان دونوں کی ملکیت اس مسلمان بیٹے کی طرف منتقل ہوگی اور یہ غیر اختیاری ہے اسطرح یہاں بھی جب وکیل نے اپنی اہلیت سے شراب یا خنزیر خرید لئے یا فروخت کئے تو مبیع یا ثمن کی ملکیت مؤکل کی طرف منتقل ہوگی غیر اختیاری طور پر لھذا ان امور میں ذمی کو وکیل بنانا یا محرم کا غیر محرم کو وکیل بنانا درست ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک پھر بھی یہ کام مکروہ ہے سخت کراہت کے ساتھ

اب سوال یہ ہے کہ جب مسلمان کیلئے شراب یا خنزیر یا اس کے ثمن کی ملکیت ثابت ہوگئی تو اب مسلمان ان چیزوں کے ساتھ کیا کرے گا۔

صاحب ہدایہ نے اسکا جواب یہ دیا ہے کہ مسلمان پر واجب ہے کہ شراب سے سرکہ بنائے اور خنزیر کو چھوڑ دے اور اگر ان دونوں کا ثمن ہو تو اس کو صدقہ کرے بلا نیہ ثواب

والبیع بشرط یقتضیہ العقد: بیع میں شرائط کی تفصیل:

اس عبارت سے مصنفؒ بیع کے اندر شرط لگانے پر روشنی ڈال رہے ہیں اس باب میں عمدہ تفصیل وہ ہے جو محشی صاحب تکملہ عمدۃ

الرعایہ نے بیان کی ہے وہ قابل مطالعہ ہے۔میں ان میں سے صرف چند شرائط کا ذکر کر رہا ہوں جن سے فساد اور عدم فساد کا اصول سمجھ میں آجائے گا وہ ضابطہ اور اصول یہ ہے کہ بیع کے اندر شرط لگانے کی چند صورتیں ہیں

(۱) ایسی شرط لگانا جس کا عقد تقاضا کرتا ہے اور مقتضی عقد کے موافق بھی ہو جیسے کوئی چیز اس شرط کے ساتھ فروخت کرنا کہ مشتری اس کا مالک ہوگا یا بائع اس چیز کو مشتری کو حوالہ کرے گا یا مشتری بائع کو ثمن دے گا تو یہ شرط لگانا جائز ہے کیونکہ اگر یہ شرط نہ بھی ہوتی تب بھی مشتری کیلئے ملکیت ثابت ہوجاتی اور بائع پر حوالہ کرنا لازم ہو جاتا شرط صرف تاکید کیلئے ہوتی ہے اور یہ شرط مقتضی عقد کے موافق ہے

(۲) ایسی شرط لگانا کہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا لیکن اس میں کسی کا نفع نہ ہو نہ عاقدین کا اور نہ معقود علیہ کا جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری خریدے ہوئے جانور کو نہیں بیچے گا تو اس شرط سے مبیع یعنی جانور مطالبہ نہیں کرسکتا کیونکہ وہ اہل استحقاق نہیں تو اس سے عقد فاسد نہ ہوگا بلکہ شرط خود فاسد ہوگی

(۳) ایسی شرط لگانا جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں احد العاقدین کا نفع بھی ہو لیکن وہ شرط متعارف ہو یعنی عرف عام میں معمول بہ ہو مثلاً جوتا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس میں تسمہ ڈالے گا یا فریج اس شرط پر خریدنا کہ ایک سال تک مفت سروس کرے گا تو یہ بیع بھی فاسد نہ ہوگی اور یہ شرط درست ہوگی کیونکہ یہ حکم عرف عام سے ثابت ہے گویا کہ اجماع سے ثابت ہے

(۴) ایسی شرط لگانا جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا یعنی مقتضی عقد کے خلاف ہو اور اسمیں عاقدین میں سے کسی ایک کا نفع ہو یا مبیع کا نفع ہو جبکہ مبیع اہل استحقاق ہو یعنی غلام یا باندی ہو تو اس صورت میں عقد فاسد ہوگا اور وجہ فساد یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے جب مبیع اور ثمن کے درمیان مقابلہ کیا تو ثمن مبیع کے مقابل ٹھہرا اور شرط عوض سے خالی ہوگئی اور ایسی زیادتی جو عوض سے خالی ہو ربوا کہلاتی ہے اور ربوا ناجائز ہے اور جو چیز امر ناجائز کو شامل ہوتی ہے وہ خود بھی ناجائز ہوتی ہے لھذا ایسی شرط لگانا ناجائز ہے ان اصول کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اب کتاب کے مسائل کو اس پر متفرع فرمائیں۔چنانچہ فرمایا

بشرط ان يقطعه البائع :. کپڑا اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس کو کاٹے گا یا اس کو سی کر قباء بنائے گا یا چمڑا خریدا اس شرط پر کہ موچی اس کو جوتا بنائے گا یا اس میں تسمہ ڈالے گا تو یہ بیع فاسد ہے کیونکہ عقد اسکا تقاضا نہیں کرتا اور اس میں مشتری کا فائدہ ہے البتہ نعل یعنی جوتے میں تعامل یہ ہے کہ لوگ چمڑا خرید کر موچی سے جوتا بھی بنواتے ہیں اور اس میں تسمہ بھی ڈلواتے ہیں تو تعامل اور عرف کی وجہ سے یہ جائز ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ جائز نہ ہوتا

او يستخدمه شهرا.غلام اس شرط پر خریدنا کہ بائع اس سے خدمت لے گا ایک ماہ تک تو یہ بھی مقتضی عقد کے خلاف ہے اور اس میں بائع کا فائدہ ہے اس وجہ سے یہ فاسد ہے

اویعتقہ اویدبرہ. غلام اس شرط پر فروخت کرنا کہ مشتری اس کو آزاد کرے گا یا سکو مدبر یا مکاتب بنائے گا تو یہ بھی فاسد ہے کیونکہ عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے مبیع کا یعنی غلام کا اور وہ اہل استحقاق میں سے ہے وہ اپنے مکاتبت اور تدبیر کا مطالبہ کرسکتا ہے لھذا اس صورت میں بیع فاسد ہے

وبیع امۃالا حملھا عطف علی شرط لایقتضیه العقد والاصل ان کل مالایصح افراده بالعقد لایجوز استثنائه سن العقدفانه من توابع الشیء فیکون داخلا فی المبیع تبعا له فاستثنائه من العقد شرط لایقتضیه العقد فیکون مفسدا

ترجمہ. اور باندی کی بیع بدون حمل کے یہ قول عطف ہے ماقبل عبارت میں،، شرط لایقتضیه العقد،، پر اور اصل یہ ہے کہ جس چیز کا تنہا عقد کرنا صحیح نہیں اس کا عقد سے استثناء بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ شئی کے توابع میں سے ہے تو مبیع میں داخل ہوگی لیکن تابع ہوکر تو اسکا عقد سے استثناء کرنا ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا تو یہ فاسد کرنے والا ہے

تشریح: باندی کے حمل کا استثناء کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی فروخت کردی لیکن اس کے حمل کا استثناء کیا تو یہ بیع فاسد ہے اور اس باب میں اصل اور ضابطہ یہ ہے کہ فقہاء کے نزدیک جس چیز کا تنہا فروخت کرنا جائز ہے اس کا عقد سے استثناء کرنا بھی جائز ہے اور جس چیز کا تنہا فروخت کرنا جائز نہیں اس کا عقد سے استثناء بھی جائز نہیں ہے اور حمل بھی اسی قبیل سے ہے کیونکہ حمل کو تنہا فروخت کرنا جائز نہیں ہے بلکہ یہ حیوان کے توابع میں سے ہے جیسے کہ اطراف حیوان حیوان کے توابع میں سے ہوتے ہیں اور حیوان کی بیع میں داخل ہوتے ہیں اسی طرح حمل بھی توابع میں سے ہے اور حیوان کی بیع میں داخل ہے تو اس کا عقد سے استثناء کرنا ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور جو شرط مقتضی عقد کے خلاف ہو اس سے عقد فاسد ہوتا ہے تو حمل کے استثناء سے بھی عقد فاسد ہوگا

والی النیروزوالمھرجان وصوم النصاری و فطراليھودان لم یعرفا ذلك وقدوم الحاج والحصاد والدياس والقطاف والجزاز القطاف جنی الثمر عن الاشجار والجزار قطع الصوف عن ظھر الغنم ويكفل اليھا ای یجوز الکفالة الی ھذه الاوقات لان الجھالة اليسيرة یحتمله الكفالة وصح ان اسقط الاجل قبل حلوله ای ان اسسقط ھذه الاجال المجھولة قبل حلولھا ینقلب البیع صحیحاً

ترجمہ. اور فاسد ہے نوروز، مہرگان، نصاری کے روزوں، اور یہود کے افطار تک جبکہ بائع اور مشتری اس کو نہ پہچانتے ہوں اور

حاجیوں کے آنے، کھیتی کاٹنے، اور غلہ گاہنے، اور پھل کاٹنے، اور اون کاٹنے تک قطاف کہتے ہیں درختوں سے پھل اتارنا اور جزار کہتے ہیں بھیڑ کی پشت سے اون کاٹنا اور ان اوقات تک کفالہ صحیح ہے کیونکہ تھوڑی سی جہالت کفالہ میں قابل برداشت ہوتی ہے اور اگر ان مدتوں کے آنے سے پہلے مدت کو ساقط کر دیا تو بیع صحیح ہو جائے گی یعنی ان مجہول اجال کو ان کے آنے سے پہلے ساقط کر دیا تو بیع صحیح ہو جائے گی

تشریح نوروز اور مہرجان کو اجل ٹھہرانا: نیروز نوروز کا معرب ہے۔ موسم ربیع کا پہلا دن اور مہرجان۔ مہرگان کا معرب ہے۔ موسم خزان کا پہلا دن

اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کوئی چیز خرید لی اور ثمن ادا کرنے کیلئے نوروز یا مہرگان کا دن مقرر کر لیا یا یہ کہا کہ جس دن نصاریٰ روزے رکھیں گے یا جس دن یہود افطار کریں گے یعنی عید کریں گے اس دن ثمن ادا کروں گا اور بائع اور مشتری کو یہ دن معلوم نہ ہو تو بیع فاسد ہے اسلئے کہ میعاد اور اجل مجہول ہونے سے بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور اگر بائع اور مشتری کو یہ دن معلوم ہو تو پھر بیع فاسد نہیں ہے اس لئے کہ اجل معلوم ہے

والی قدوم الحاج: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک چیز ادھار خرید لی اور ثمن ادا کرنے کی مدت مجہول بیان کر دی تو بیع فاسد ہوگی مثلاً یوں کہا کہ ثمن اس وقت دوں گا جب حاجی حضرات حج سے واپس ہو جائے۔ یا جب کھیتی کٹنے لگے یا غلہ گاہنے لگے یا انگور توڑے جانے لگے یا جانوروں کی پشت سے اون کاٹے جانے لگے یعنی ان اوقات کو ثمن ادا کرنے کا میعاد ٹھہرایا تو یہ ناجائز ہے کیونکہ یہ میعاد مجہول ہے اس میں تقدیم و تاخیر ہوتی ہے اور جب ثمن کی اجل مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے اس لئے ان صورتوں میں بیع فاسد ہے البتہ اگر ان اوقات کو میعاد بنا کر کسی کے قرضے کی کفالت اور ضمانت لے لی جائے تو جائز ہے کیونکہ کفالت میں جہالت یسیرہ قابل برداشت ہے اور جہالت فاحشہ قابل برداشت نہیں ہے لھذا ان اوقات تک کسی کی کفالت لینے سے کفالت باطل نہ ہوگی

وصح ان اسقط الاجل قبل حلولہ: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور ان مذکورہ اجال کو میعاد قرار دیا یعنی نوروز یا قدوم الحاج وغیرہ کو اور پھر ان اجال کے آنے سے پہلے پہلے بائع اور مشتری اجل ساقط کرنے پر راضی ہو گئے تو بیع درست ہو جائے گی

اور امام زفرؒ کے نزدیک پھر بھی بیع صحیح نہ ہوگی۔ کیونکہ جو عقد ایک مرتبہ فاسد ہو کر منعقد ہوا اب بدل کر جائز نہیں ہو سکتا

ہماری دلیل یہ ہے کہ میعاد مجہول ہونے کی صورت میں بیع اس لئے ناجائز ہے کہ یہ شرط مفضی الی النزاع ہوتی ہے اور جب اجل آنے سے پہلے پہلے بائع اور مشتری نے اجل ساقط کردیا تو مفسد آنے سے پہلے فساد زائل ہوگیا اور بیع مفضی الی النزاع نہ رہی جب بیع مفضی الی النزاع نہ رہی تو فساد بھی ختم ہوگیا اور بیع صحیح ہوگئی

(احکام البیع الباطل والفاسد) ثم اعلم ان الحکم فی البیع الباطل ان المبیع ان ھلك فی ید المشتری فعند البعض امانة وعند البعض مضمون بالقیمة کالمقبوض علی سوم الشراء

ترجمہ: اور بیع فاسد وباطل کے احکام۔ تو جان لو کہ حکم بیع باطل کا یہ ہے کہ مبیع اگر مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے تو بعض کے نزدیک امانت ہے اور بعض کے نزدیک مضمون بالقیمت ہے جیسے کہ مقبوض علی سوم الشراء

تشریح: ثم اعلم ان الحکم فی البیع الباطل. بیع باطل کا حکم: یہاں سے مصنفؒ بیع باطل اور بیع فاسد کا حکم بیان فرمارہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ بیع باطل کا حکم یہ ہے کہ مبیع مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوجائے تو بعض کے نزدیک یہ امانت ہے یعنی مشتری پر ضمان نہیں ہوگا کیونکہ عقد تو ہوا نہیں ہے اور مبیع پر قبضہ بائع کی اجازت سے ہوا ہے تو مبیع بطور امانت کے ہوگئی اور امانت ہلاک ہونے سے ضمان لازم نہیں آتا

اور بعض کے نزدیک ہلاک ہونے سے ضمان لازم آتا ہے کیونکہ یہ مقبوض علی سوم الشراء سے کم نہیں ہے اور اس میں ہلاکت سے ضمان لازم آتا ہے تو اس میں بھی ہلاک ہونے سے ضمان لازم ہوگا یہ بیع باطل کا حکم ہے اور بیع فاسد کا حکم تفصیل کے ساتھ متن میں فرمارہے ہیں

واما حکم البیع الفاسد ففی المتن شرع فی احکامه فقال فان قبض المشتری المبیع بیعا فاسدا برضاء بائعه صریحا او دلالة کقبضه فی مجلس عقده وکل من عوضیه مال یملکه فان قیل کلامنا فی البیع الفاسد فیکون کل من العوضین مال البتة اذ لولم یکن لکان البیع باطلا قلنا قد یذکر الفاسد ویراد به الباطل کما ان فی اول کتاب القدوری جعل البیع بالمیتة فاسدا وهو باطل فلهذا قال وکل من عوضیه مال احتیاطا حتی لو یشمل الفاسد الباطل یکون هذا القید مخرجا له عن هذا الحکم وهوان یصیر ملکا علی انه قد یکون البیع فاسدا مع انه لایکون کل من عوضیه مالا کما اذباع وسکت عن الثمن فالبیع فاسد عندهما حتی یملك بالقبض ویجب الثمن ای القیمة ولزمه مثله حقیقة او معنی ای ان هلك فی ید المشتری وجب

علیه المثل حقیقة فی ذوات الامثال والمثل معنی وهوالقیمة فی ذوات القیم

ترجمہ. بیع فاسد کا حکم متن میں ہے اس کے احکام شروع فرمادئے چنانچہ فرمایا کہ اگر مشتری نے بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کرلیا بائع کی رضامندی سے چاہے صراحۃً ہو یا دلالۃً کہ اس نے مبیع پر قبضہ کرلیا مجلس عقد اور عوضین میں سے ہر ایک مال ہو تو مشتری اسکا مالک ہوجائے گا اگر کہا جائے کہ ہمارا کلام تو بیع فاسد میں ہے تو عوضین میں سے ہر ایک مال ہوگا ضرور بالضرور اسلئے کہ اگر دونوں مال نہ ہوں تو پھر بیع باطل ہوجائے گی ہم کہتے ہیں کہ کبھی فاسد ذکر ہوتا ہے اور مراد اس سے باطل ہوتا ہے جیسے کہ کتاب قدوری کے اول میں مردار کے بدلے بیع کو فاسد قرار دیا ہے حالانکہ وہ باطل ہے اس لئے فرمایا کہ عوضین میں سے ہر ایک مال ہو احتیاطا یہاں تک کہ اگر فاسد باطل کو شامل ہو بھی تو یہ قید اس کو نکالنے والی ہوجائے گی اس حکم سے اور حکم یہ ہے کہ مبیع بائع کی ملک ہوجائے اس کے ساتھ یہ بھی کہ کبھی بیع فاسد ہوتی ہے باوجود اس کے کہ دونوں عوض مال نہیں ہوتے جیسے کسی نے کوئی چیز بیچ دی اور ثمن سے خاموش رہا تو بیع فاسد ہے صاحبین کے نزدیک یہاں تک کہ قبضے سے مشتری مالک ہوجائے گا اور ثمن واجب ہوگا یعنی قیمت اور اس پر اسکا مثل لازم ہوگا حقیقۃً یا معنًی یعنی جب وہ ہلاک ہوجائے مشتری کے پاس تو اس پر اسکا مثل حقیقی واجب ہوگا ذوات الامثال میں اور مثل معنوی لازم ہوگا جو کہ قیمت ہے ذوات القیم میں

تشریح بیع فاسد کا حکم: یہاں سے مصنفؒ نے بیع فاسد کا حکم بیان فرمایا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کرلیا اور عقد میں دونوں عوضین مال ہوں تو مشتری مبیع کا مالک ہوجائے گا اجازت عام ہے چاہے صراحۃً ہو یا دلالۃً اگر صراحۃً اجازت دی ہو تو مشتری مبیع کا مالک ہوجائے گا خواہ بائع کی موجودگی میں قبضہ کیا ہو یا عدم موجودگی میں۔ اور دلالۃً اجازت کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے مجلس عقد میں بائع کی موجودگی میں مبیع پر قبضہ کرلیا اور بائع خاموش رہا تو یہ دلالۃً اجازت ہے اور اگر بائع کی عدم موجودگی میں مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو مشتری اسکا مالک نہ ہوگا کیونکہ اسصورت میں نہ صراحۃً اجازت ہے اور نہ دلالۃً

فان قیل کلامنافی البیع الفاسد ..

شارحؒ متن کی عبارت وکل من عوضیہ مال پر اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دے رہے ہیں

اعتراض یہ ہے کہ بیع فاسد کے حکم بیان کرنے میں وکل من عوضیہ مال کی قید لگانے کا کوئی فائدہ نہیں بلکہ تحصیل حاصل ہے کیونکہ بیع فاسد وہ ہوتی ہے کہ جس میں دونوں عوضین مال ہوں اگر عوضین مال نہ ہوں تو پھر وہ بیع بیع فاسد نہ رہے گی بلکہ باطل

ہو جائے گی لھذا اس قید لگانے کا کوئی فائدہ نہیں

جواب قلنا قد یذکر الفاسد ویراد بہ الباطل ..سے شارح اسکا جواب دے رہے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ فاسد عام ہے بیع فاسد کو بھی شامل ہے اور بیع باطل کو بھی اور بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فاسد بول کر اس سے باطل مراد لی جاتی ہے جیسے کہ کتاب قدوری کے اول میں امام قدوری نے مردار کے عوض بیع کو فاسد قرار دیا ہے حالانکہ وہ باطل ہے وہ اس لئے کہ فاسد کا اطلاق باطل پر بھی ہوتا ہے لھذا وکل من عوضیہ مال کی قید احتیاطا لگادی تا کہ اگر فاسد باطل کو شامل ہو بھی تو اس قید لگانے سے بیع باطل فاسد کے حکم سے نکل جائے گی اور بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ مشتری مبیع کا مالک ہو جاتا ہے

علی انہ قد یکون البیع فاسدا...یہ ایک اعتراض کا جواب ہے

اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ بیع فاسد میں دونوں عوضین کا مال ہونا ضروری ہے حالانکہ ہم آپ کو دکھادیں گے کہ دونوں عوضین مال نہ ہوں گے اور پھر بھی بیع فاسد ہوگی باطل نہ ہوگی جیسے کوئی آدمی ایک چیز بیچ دے اور اس کا ثمن بیان نہ کرے تو یہ بیع تو ہے لیکن اس میں ایک عوض مال نہیں ہے اور یہ بیع باطل ہونا چاہئے

جواب ...اس مسئلے میں تفصیل ہے وہ یہ کہ حضرات صاحبین کے نزیک مذکورہ صورت میں بیع منعقد ہے فساد کے ساتھ یعنی جب مشتری نے باقاعدہ طور بیع کر لی تو بیع نام ہے مبادلۃ المال بالمال کا تو گویا اس نے اپنے اوپر ثمن لازم کرلیا چاہے ثمن کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو یا صراحۃً ثمن کی نفی کی ہو تب بھی اس پر ثمن لازم ہوگا یعنی بیع منعقد ہے فاسد طور پر اور مشتری پر ہلاکت کی صورت میں قیمت لازم ہوگی لھذا بیع میں بدلین مال ہیں اور بیع فاسد ہے نہ کہ باطل

اور امام ابوحنیفہؒ سے اس مسئلے کے بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت صاحبین کے مطابق ہے یعنی بیع منعقد ہے فاسد ہو کر اور ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں بیع باطل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جب ثمن کی نفی کی تو بیع کا رکن یعنی مبادلۃ المال بالمال ختم ہو گیا اور جب رکن بیع معدوم ہو گیا تو بیع باطل ہوگی۔

اور فاسد ہونے کی صورت میں جب مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو مشتری پر اسکا مثل لازم ہوگا ذوات الامثال میں اور اس کی قیمت لازم ہوگی ذوات القیم میں۔

ولکل منهما فسخه قبل القبض و كذا بعده مادام فی ملك المشتری ان كان فی صلب العقد كبيع درهم بدرهمين اراد بالفساد فی صلب العقد الفساد الذی يكون فی احدالعوضين ولمن له الشرط ان كابشرط زائد كشرط ان يهدی له هدية ذكر فی الذخيرة

ان هذا قول محمد امـا عندهما فلكل واحد حق الفسخ لان الفسخ لحق الشرع لالحق احد المتبايعين فانهما راضيان بالعقد فـان باعه المشتري اووهبه اواعتقه صح وعليه قيمته وسقط حق الفسخ لانـه تـعـلـق بـه حق العبد وانما يفسخ حقا لله تعالى واذااجتمع حق الله وحق العبد يرجح حق العبد لحاجته ولايأخذه البائع حتى يردثمنه اى البائع اذافسخ البيع الفاسد لايأخذ المبيع حتى يرد الثمن لان المبيع محبوس بالثمن بعد الفسخ فـان مات هو فالمشتري احق به حتى يأخذثمنه اى بـاع شيئا بيعا فاسدا ووقع التقابض ثم فسخ البيع ثم مات البائع فللمشتري حق حبس المبيع حتى يأخذالثمن ولايكون اسوة لغرماء البائع

ترجمہ۔اور دونوں پر واجب ہے اس کا فسخ کرنا قبضے سے پہلے اسی طرح قبضے کے بعد بھی جب تک مبیع مشتری کی ملکیت میں ہو اگر فساد صلب عقد میں ہو جیسے ایک درہم کو دو درہم کے عوض بیچنا۔صلب عقد میں فساد سے مراد وہ فساد ہے جو دونوں عوضین میں سے کسی ایک میں ہو اور اس پر واجب ہے جس کے واسطے شرط ہو اگر فساد شرط زائد کی وجہ سے ہو جیسے یہ شرط لگانا کہ مشتری اسکو ہدیہ دے گا ذخیرہ میں ہے کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور حضرات شیخین کے نزدیک ہر ایک کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ فسخ کرنا حق شرع کی وجہ سے ہے نہ کہ متبایعین کے حق کی وجہ سے کیونکہ وہ تو راضی ہیں عقد پر اگر مشتری نے اس کو بیچ دیا یا ہبہ کر کے سپرد کر دیا یا غلام تھا اس کو آزاد کر دیا تو صحیح ہے اور اس پر اس کی قیمت لازم ہے اور فسخ کرنے کا حق ساقط ہو گیا کیونکہ اس کے ساتھ متعلق ہو گیا ہے بندے کا حق اور جو فسخ کرنا تھا وہ اللہ کے حق کی وجہ سے تھا اور جب اللہ کا حق اور بندے کا حق جمع ہو جائے تو بندے کے حق کو ترجیح دی جاتی ہے اسلئے کہ بندہ محتاج ہے اور بائع اسکو نہیں لے سکتا یہاں تک کہ ثمن واپس کر دے کیونکہ مبیع روکی ہوئی ہے ثمن کے عوض فسخ کرنے کے بعد۔اور اگر مر جائے تو مشتری اسکا زیادہ حقدار ہے یہاں تک کہ ثمن لے لے یعنی کسی نے بیچ دی ایک چیز کو بیع فاسد کے ساتھ اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر بیع کو فسخ کر دیا پھر بائع مر گیا تو مشتری کو مبیع روکنے کا حق ہے یہاں تک کہ ثمن واپس لے لے اور یہ بائع کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر نہ ہوگا

تشریح متعاقدین میں سے ہر ایک پر فساد دور کرنا لازم ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ بیع فاسد میں فساد دور کرنے کیلئے متعاقدین میں سے ہر ایک کو فساد دور کرنے کا اختیار ہے خواہ قبضے سے پہلے ہو یا قبضے کے بعد جب تک کہ مبیع مشتری کی ملکیت میں موجود ہو قبضے سے پہلے تو اس لئے فسخ کرنے کا اختیار ہے کہ بیع فاسد مفید ملک نہیں ہوتی تو قبضے سے پہلے فسخ کرنا گویا کہ مالک بننے سے رک جانا ہے مالک ہونے سے رکنے کا اختیار بائع و مشتری

دونوں کو حاصل ہے تو دونوں کو فسخ کرنے کا اختیار بھی حاصل ہوگا اور اگر قبضے کے بعد مراد ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا فساد صلب عقد میں ہوگا یعنی احد البدلین میں فساد ہوگا جیسے کہ ایک درہم کو دو درہم کے عوض فروخت کرنا۔۔یا شرط زائد کی وجہ سے فساد ہوگا جیسے بائع نے فروخت کرتے وقت یہ شرط لگادی کہ مشتری بائع کو ہدیہ دے گا

پہلی صورت میں بائع و مشتری دونوں کو عقد فسخ کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ فساد قوی ہے اور فساد دور کرنا شریعت کا حق ہے اور حق شرع کی وجہ سے عقد فاسد لازم نہ رہا اور جب عقد غیر لازم ہے تو عاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے

اور اگر دوسری صورت ہو یعنی فساد شرط زائد کی وجہ سے ہو تو پھر عقد فسخ کرنے کا اختیار اسکو ہے جس نے شرط لگائی ہے اور شرط کی وجہ سے جس کو فائدہ حاصل ہو رہا ہے اس کو فسخ کرنے کا حق ہے دوسرے کو نہیں ذخیرہ میں ہے کہ یہ امام محمدؒ کا قول ہے اور حضرات شیخین کے نزدیک بائع و مشتری دونوں کو عقد فسخ کرنے کا اختیار ہے کیونکہ فسخ کرنا حق شریعت کی وجہ سے ہے نہ کہ عاقدین میں سے کسی ایک کی وجہ سے کیونکہ عاقدین تو شرط پر راضی ہو چکے ہیں لیکن شریعت اس پر راضی نہیں ہے لھذا فسخ کرنا حق شرع کی وجہ سے ہے اور حق شرع دونوں کو حاصل ہے لھذا دونوں اس عقد کو فسخ کر سکتے ہیں

فان باعہ المشتری اووھبہ وسلمہ.....

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے شراء فاسد کے ساتھ کوئی چیز خرید لی اور پھر مشتری نے بائع کی اجازت سے مبیع پر قبضہ کرلیا اس کے بعد مشتری نے یہ چیز کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردی یا ہبہ کر کے سپرد کردیا یا غلام تھا اس کو آزاد کردیا تو مشتری کے یہ تصرفات صحیح ہیں اور مشتری پر ان چیزوں کی قیمت دینا لازم ہوگا اور بائع اول کی طرف واپس کرنا یعنی بیع اول کو فسخ کرنے کا حق ساقط ہو جائے گا کیونکہ مشتری ان تصرفات کا مالک ہے اور ان تصرفات کے نافذ ہونے کے بعد مبیع کے ساتھ عبد کا حق وابستہ ہو گیا اور بندے کے حق کا تقاضا یہ ہے کہ بیع اول فسخ نہ کیا جائے اور حق شرع کا تقاضا یہ ہے کہ بیع اول فسخ کیا جائے اور جب حق عبد اور حق شرع جمع ہو جائے تو حق عبد کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ بندہ محتاج ہے اور شارع یعنی اللہ پاک غنی ہے تو حق عبد مقدم ہوگا محتاج ہونے کی وجہ سے لھذا بیع اول فسخ نہ کی جائے گی اور مشتری اول پر اس کی قیمت بائع اول کو حوالہ کرنا لازم ہوگا

ولا یاخذہ البائع حتی یرد ثمنہ .... صورت مسئلہ یہ ہے کہ بیع فاسد میں جب بائع اور مشتری نے بیع فاسد فسخ کردیا اور بائع مشتری سے مبیع واپس لینا چاہے تو نہیں لے سکتا جب تک مشتری کو ثمن واپس نہ کردے کیونکہ فسخ کرنے کے بعد مبیع محبوس ہے ثمن کے عوض جب تک بائع مبیع کا عوض واپس نہ کرے گا اس وقت تک مشتری مبیع کو بائع کے حوالہ نہیں کرے گا اور اگر بائع مرجائے تو مشتری مبیع کا زیادہ حقدار ہے یہاں تک کہ مشتری اپنا دیا ہوا پورا ثمن وصول کرلے کیونکہ جب مشتری بائع کی زندگی میں مبیع کا

زیادہ حقدار تھا تو اس کے مرنے کے بعد بھی قرض خواہوں اور وارثوں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہوگا اور باقی قرض خواہوں کے ساتھ برابر نہ ہوگا بلکہ ان سب پر اس کا حق مقدم ہوگا پس اگر اس سے کوئی چیز بچ جائے تو پھر دوسروں کو ملے گی ورنہ نہیں

فطاب للبائع ربح ثمنه بعد التقابض لاللمشتری ربح مبیعه یتصدق به صورة المسئلة باع جاریة بیعا فاسدا بالدراهم اوبالدنانیر وتقابضا فباع المشتری الجاریة وربح لایطیب له الربح وان ربح البائع فی الثمن یطیب له الربح والفرق ان المبیع متعین فی العقد فیکون فیه خبث بسبب فساد الملك وفی فساد الملك شبهة عدم الملك والشبهة ملحقة بالحقیقة فی الحرمة فان النبی علیه السلام نهی عن الربوا والریبة واما الدراهم والدنانیر فغیر متعینة فی العقد ولو کانت متعینة کانت فیه شبهة الخبث بسبب الفساد فعند عدم التعین یکون فی تعلق العقد بها شبهة فیکون فیها شبهة الشبهة ولااعتبار لهاهذا فی الخبث بسبب فساد الملك اما الخبث بسبب عدم الملك فیشمل النوعین عند ابی حنیفةؒ یعنی ان الربح فی المغصوب لایطیب له سواء کان المغصوب ممایتعین کالجاریة مثلاً او مما لایتعین کالدراهم والدنانیر حتی ان باع الدراهم المغصوبة وحصل فیها ربح لایکون طیبا لان فی الاول حقیقة الخبث وفی الثانی شبهة الخبث والشبهة ملحقة بالحقیقة فی الحرمة

ترجمہ۔ حلال ہے بائع کیلئے ثمن کا نفع قبضہ کے بعد نہ کہ مشتری کیلئے مبیع کا نفع تو اس کو صدقہ کرے گا صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے ایک باندی بیچ دی بیع فاسد کے ساتھ دراہم یا دنانیر کے عوض اور دونوں نے اس پر قبضہ کرلیا پھر مشتری نے باندی بیچ دی اور اس میں نفع کمایا تو اس کے لئے نفع حلال نہیں ہے اور اگر نفع کمایا بائع نے ثمن میں تو اس کیلئے نفع حلال ہے اور فرق یہ ہے کہ مبیع متعین ہے عقد میں تو اس میں خباثت فساد ملک کی وجہ سے ہوگی اور فساد ملک میں شبہ ہے عدم ملک کا اور شبہ ملحق ہے حقیقت کے ساتھ حرمت کے باب میں کیونکہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے ربوا اور ریبہ سے، اور رہے دراہم ودنانیر تو وہ غیر متعین ہیں عقد میں اور اگر متعین ہو بھی جائے تو پھر بھی اس میں خباثت کا شبہ ہے فساد کی وجہ سے تو متعین نہ ہونے کے وقت اس کے ساتھ عقد متعلق ہونے میں شبہ ہے تو اس میں شبہۃ الشبہ ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہ تفصیل اس خبث میں ہے جو فساد ملک کی وجہ سے ہو اور رہا وہ خبث جو عدم ملک کی وجہ سے ہو تو وہ دونوں نوعوں کو شامل ہے حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی نفع مغصوب میں اس کے لئے حلال نہیں ہے چاہے مغصوب ان چیزوں میں سے ہو جو متعین ہوتی ہے جیسے باندی یا ان چیزوں میں سے جو متعین نہیں ہوتی

جیسے دراہم و دنانیر یہاں تک کہ اگر کسی نے بیچ دئے غصب کے دراہم اور اس میں نفع حاصل کیا تو یہ حلال نہیں ہے کیونکہ پہلی صورت میں حقیقت خبث ہے اور دوسری صورت میں شبہ خبث اور شبہ ملحق ہے حقیقت کے ساتھ حرمت میں

تشریح: جو چیزیں متعین کرنے سے متعین ہوتی ہیں اس میں خبث مؤثر ہوتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے بیع فاسد کے طور پر کوئی باندی خرید لی دو ہزار (۲۰۰۰) دراہم کے عوض اور دونوں نے باہمی قبضہ کر لیا یعنی بائع نے ثمن پر اور مشتری نے باندی پر پھر مشتری نے یہ باندی پچیس سو (۲۵۰۰) دراہم کے عوض فروخت کر کے اس میں پانچ سو دراہم کا نفع حاصل کیا تو مشتری کیلئے یہ پانسو کا نفع حلال نہیں ہے بلکہ اس پر واجب ہے کہ یہ پانچ سو دراہم صدقہ کر دے اور اگر بائع نے ثمن پر یعنی دو ہزار دراہم سے تجارت شروع کی اور اس میں نفع حاصل کیا اور اس میں پانچ سو دراہم نفع کمایا تو بائع کے لئے یہ نفع حلال ہے ان صورتوں کے درمیان فرق بیان کرنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھئے کہ اموال دو قسم پر ہیں

(۱) وہ جو عقود میں متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں جیسے دراہم و دنانیر کے علاوہ دوسرے اشیاء جانور باندی وغیرہ

(۲) دوسری قسم وہ ہے جو عقود میں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے جیسے دراہم اور دنانیر.. اسی طرح خبث (حرمت کی نجاست) کی بھی دو قسمیں ہیں

(۱) وہ خبث جو ملک فاسد ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اس کو خبث بسبب فساد الملک کہا جاتا ہے

(۲) دوسرا خبث وہ ہے جو ملک نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اس کو خبث بسبب عدم الملک کہا جاتا ہے پہلا خبث ان چیزوں کے اندر مؤثر ہوتا ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں لیکن جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی ان میں مؤثر نہیں ہوتا اور دوسرا خبث دونوں کے اندر مؤثر ہوتا ہے

اس تمہید کے بعد اب دونوں صورتوں کے درمیان فرق سمجھ لو۔ فرق یہ ہے کہ باندی ایسی چیز ہے کہ جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے جب باندی متعین ہے تو عقد ثانی اس کی ذات کے ساتھ متعلق ہوگا اور یہ باندی عقد فاسد کی وجہ سے ملک فاسد تھی تو مشتری کا اس باندی کو بیچ کر نفع حاصل کرنا ملک فاسد سے نفع حاصل کرنا ہے اور جو نفع ملک فاسد سے حاصل ہوتا ہے اس میں خبث یعنی حرمت کی نجاست مؤثر ہوتی ہے تو اس میں خبث فساد ملک کی وجہ سے ہے اور فساد ملک میں عدمِ ملک کا شبہ ہے کیونکہ ملک فاسد علی شرف الزوال ہے گویا کہ یہ ملک کعدم الملک ہے اور شبہ حرمت ملحق ہے حقیقت حرمت کے ساتھ باب حرمت میں کیونکہ نبی ﷺ نے منع فرمایا ہے ربوا اور ریبہ سے اور ریبہ سے مراد شبہ ہے لھذا باندی سے جو نفع حاصل کیا ہے اس میں خبث ہے

اور جس چیز میں خبث ہو اس کا صدقہ کرنا واجب ہے اپنے استعمال میں لانا جائز نہیں ہے لھذا باندی سے جو نفع حاصل ہوا ہے اس کا صدقہ کرنا واجب ہے

اور رہے دراہم ودنانیر چونکہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے عقد میں اور اگر متعین ہو بھی جائے تو اس میں خبث فساد ملک کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور اگر فساد نہ ہو تو خبث بھی نہ ہوگا اور جب دراہم ودنانیر متعین نہ ہوئے تو عقد ثانی ان دراہم کی ذات کے ساتھ متعلق نہ ہوگا اور جب یہ عقد دراہم کی ذات کے ساتھ متعلق نہ ہوا تو عقد کی وجہ سے جو نفع حاصل ہوگا اس میں خبث بھی پیدا نہ ہوگا اور جب اس میں خبث نہیں ہے تو اسکا صدقہ کرنا بھی واجب نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ عقد ثانی سے جو نفع حاصل ہوا ہے اس میں آپ یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ان دراہم سے حاصل ہوا ہے جو میں نے عقد فاسد میں مشتری سے لئے تھے بلکہ نفع میں یہ بھی شبہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ان دراہم سے حاصل ہوا ہو یا ہوسکتا ہے کہ ان کے علاوہ دوسرے دراہم سے حاصل ہوا ہو تو اس نفع میں شبہۃ الشبہ ہے اور حرمت کے باب میں شبہہ کا اعتبار ہے شبہۃ الشبہ کا اعتبار نہیں ہے یہ تفصیل اس خبث کے بارے میں ہے جو فساد ملک کے سبب سے ہے اور جب خبث عدم ملکیت کے سبب سے ہو یعنی نفع میں عدم ملک کی وجہ سے جو فساد پیدا ہوا ہے تو وہ دونوں نوعین کو شامل ہے یعنی مبیع سے جو نفع حاصل ہو جائے اس کو بھی شامل ہے اور دراہم سے جو نفع حاصل ہو جائے اس کو بھی، مثلاً کسی نے باندی غصب کی اور پھر اس کو فروخت کر کے نفع کمایا اس کے بعد مالک کو اس کا ضمان ادا کر دیا تو غاصب کیلئے یہ نفع حلال نہیں ہے بلکہ اس کو صدقہ کرنا واجب ہے یا دراہم غصب کر کے اس کو فروخت کر دیا اس میں نفع کمایا پھر مالک کو اصل دراہم کا ضمان ادا کر دیا تو غاصب کیلئے یہ نفع حلال نہیں ہے کیونکہ صورت اول میں حقیقت خبث ہے اور دوسری صورت میں شبہہ خبث ہے اور شبہہ خبث بھی ملحق ہے حقیقت خبث کے ساتھ باب حرمت میں

كما طاب ربح مال ادعاه فقضى به ثم ظهر عدمه بالتصادق اى ادعى على رجل مالا فقضاه فربح فيه المدعى ثم تصادقا على ان هذا المال لم يكن على المدعى عليه فالربح طيب لان المال المقضى به بدل الدين الذى هو حق المدعى والمدعى باع دينه بما اخذ فاذا تصادقا على عدم الدين صار كانه استحق ملك البائع وبدل المستحق مملوك ملكا فاسدا فيكون البيع فى حق البدل بيعا فاسدا فلايؤثر الخبث فيمالايتعين بالتعيين فان قيل ذكر فى الهداية فى المسئلة السابقة ثم اذا كانت دراهم الثمن قائمة أخذها بعينها لانها تتعين بالتعيين فى البيع الفاسد وهوالاصح لانه بمنزلة الغصب فهذا يناقض ماقلتم من عدم تعيين الدراهم والدنانير قلنا يكن التوفيق بينهما بان لهذا العقد شبهين شبهة الغصب وشبهة البيع فاذا كانت قائمة اعتبر شبهة

الغصب سعياً في رفع العقد الفاسد واذا لم تكن قائمة فاشترى بها شيئا يعتبر شبهة البيع حتى لا يسرى الفساد الى بدله لما ذكرنا من شبهة الشبهة وايضا لتداول الايدى تاثير في رفع الحرمة على ما عرف

ترجمہ.. جس طرح حلال ہے نفع اس مال کا جس کا کسی نے دعوی کیا دوسرے پر اور اس نے ادا کیا پھر اس کا نہ ہونا ظاہر ہوا باہمی سچائی سے یعنی ایک شخص نے دوسرے شخص پر مال کا دعوی کیا اور اس نے ادا کر دیا تو مدعی نے اس میں نفع کمایا یا پھر دونوں نے باہمی سچائی کا معاملہ کیا کہ یہ مال مدعی علیہ پر نہیں تھا تو نفع حلال ہے کیونکہ اداشدہ مال عوض ہے اس دین کا جو مدعی کا حق ہے اور مدعی نے اپنا حق بیچ دیا ہے اس چیز کے عوض میں جو اس نے لیا ہے جب دونوں نے تصدیق کی دین نہ ہونے پر تو ایسا ہو گیا گویا کہ بائع کی ملکیت کسی کی مستحق ہو گئی اور مستحق کا بدل مملوک ہوتا ہے ملک فاسد کے ساتھ تو بیع بدل کے حق میں بیع فاسد ہے تو خبث مؤثر نہیں ہے ان چیزوں میں جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی۔۔ اگر کہا جائے کہ ہدایہ میں مذکور ہے پہلے مسئلے میں کہ اگر ثمن کے دراہم قائم ہوں تو عین دراہم کو لے گا کیونکہ یہ متعین ہوتے ہیں متعین کرنے سے بیع فاسد میں اور یہ صحیح ہے کیونکہ یہ بمنزلہ غصب ہے اور یہ منافی ہے اس سے کم جو تم نے کہا کہ دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے۔ ہم کہتے ہیں کہ دونوں کے درمیان توفیق ممکن ہے کہ اس عقد کی دو مشابہتیں ہیں ایک مشابہت ہے غصب کے ساتھ اور ایک مشابہت ہے بیع کے ساتھ جب دراہم بنفسہ خود قائم ہوں تو غصب کی مشابہت کا اعتبار کیا جائے گا عقد فاسد کو ختم کرنے میں کوشش کرتے ہوئے اور جب موجود نہ ہوں اور اس کے عوض کوئی چیز خرید لی تو پھر بیع کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا جائے گا یہاں تک کہ فساد سرایت نہیں کرے گا اس کے بدل کی طرف جیسے کہ ہم ذکر کیا ہے اس میں شبہۃ الشبھہ ہے اور اسی طرح ہاتھوں کی تبدیل ہونے کیلئے تاثیر ہوتی ہے حرمت کے رفع کرنے میں جیسے کہ مشہور ہے

تشریح کسی پر مال کا دعوی کرنا مال لینے کے بعد دعوی ترک کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد نے عمران پر عوی کیا کہ میرا تجھ پر ایک ہزار روپے ہیں لھذا آپ مجھے وہ روپے ادا کر دے پس مدعی علیہ یعنی عمران نے ایک ہزار روپے ادا کر دئے پھر دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ مدعی کا مدعی علیہ (خالد کا عمران) پر کچھ واجب نہیں ہے حالانکہ اس عرصے میں مدعی نے مدعی علیہ کی اس رقم سے نفع حاصل کیا ہے تو یہ نفع مدعی کیلئے حلال ہے اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں خبث فساد ملک کی وجہ سے ہے اور فساد ملک کی وجہ سے خبث اس لئے ہے کہ مدعی کے ایک ہزار روپے کا دعوی کرتے وقت جب مدعی علیہ نے اقرار کر لیا تو مدعی کا مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے کا دین (قرضہ) واجب ہو گیا اور

دین ماوجب فی الذمہ کو کہتے ہیں پھر جب مدعی علیہ نے مدعی کوایک ہزارروپے واپس کردئے اور مدعی نے اس پر قبضہ کرلیا تو ایک ہزارروپے دین کا بدل ہے نہ کہ دین کیونکہ دین مال نہیں ہوتا بلکہ دین حق ہوتا ہے جومدیون کے ذمہ واجب ہوتا ہے پس مدعی نے ایک ہزار کے عوض اپنا دین مدعی علیہ کوفروخت کردیا پھر جب دونوں اس بات پر متفق ہوگئے کہ مدعی کا مدعی علیہ پر کچھ واجب نہیں ہے توگویا دین مستحق ہوگیا یعنی ایسا ہوا کہ دین پر کسی نے استحقاق کا دعوی کیا اوراس کو لے گیا پس جب دین مستحق ہوگیا تو اس کا بدل یعنی ایک ہزارروپے میں مدعی کی ملک فاسد ہوگی اور مدعی پراس ایک ہزارروپے کا واپس کرنا واجب ہے کیونکہ بدل مستحق مملوک ہوتا ہے ملک فاسد کے ساتھ لھذا بدل کے حق میں یعنی ایک ہزارروپے کے حق میں بیع فاسد ہے تو ایک ہزارروپے مستحق ہونے کے بعد مدعی کے مملوک تو ہے لیکن فاسد ہے اور ملک فاسد سے جو نفع حاصل ہوتا ہے اسمیں خبث ہوتا ہے پس مدعی نے ایک ہزارروپے سے جونفع حاصل کیا ہے وہ خبیث ہے مگر روپے یعنی دراہم ودنانیر متعین کرنے کے باوجود متعین نہیں ہوتے اس لئے اس میں خبث مؤثر نہیں ہوتا کیونکہ جوخبث فسادِ ملک کی وجہ سے ہوتا ہے وہ مالایتعین میں مؤثر نہیں ہوتا پس جب خبث مؤثر نہیں ہے تومدعی کیلئے وہ نفع حلال ہے اوراس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے

فان قیل...شارح ہدایہ کی عبارت اوروقایہ کی عبارت میں تعارض نقل کر کے پھراس کے درمیان تطبیق ذکرکررہے ہیں

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ ہدایہ میں صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر ثمن کے دراہم موجود ہوں ابھی تک وہ خرچ نہ کئے ہوں توان عین دراہم کا واپس کرنا واجب ہے کیونکہ دراہم ودنانیر بیع فاسد میں متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں اور یہ صحیح مذہب ہے کیونکہ یہ بمنزلہ غصب ہے کہ غصب میں جب تک مغصوب شدہ دراہم قائم ہوں توان کا واپس کرنا واجب ہے بعینہ۔اور یہاں کتاب میں فرماتے ہیں بیع فاسد میں دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور یہ صریح تناقض ہے کہ ایک جگہ فرماتے ہیں دراہم متعین کرنے سے متعین ہوتے ہیں اور دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ دراہم ودنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے

قلنا یمکن التوفیق بینھما...اس قول سے شارح اس تناقض کا جواب دے رہے ہیں

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ بیع فاسد میں دراہم ودنانیر کی دومشابہتیں ہیں ایک مشابہت ہے غصب کے ساتھ اور ایک مشابہت ہے بیع کے ساتھ۔جب بیع فاسد میں دراہم ودنانیر بعینھا قائم ہوں ابھی وہ کسی چیز کے عوض خرچ نہ کئے گئے ہوں اور نہ ہلاک ہوئے ہوں تو اس میں غصب کی مشابہت معتبر ہے اور غصب کی صورت میں غاصب پر شئی مغصوبہ کا بعینہ واپس کرنا لازم ہے لھذا جب دراہم موجود ہوں تو بعینہ اس کا واپس کرنا واجب ہے تاکہ عقد فاسد کی بنیاد ہی ختم ہوجائے اور جب دراہم بعینہ قائم

نہ ہوں بلکہ اس کوخرچ کر کے اس کے عوض دوسری چیز خریدی گئی ہوتو اس میں بیع کی مشابہت معتبر ہے اور فساد اس کے بدل میں سرایت نہیں کرے گا اور اس کے بدل میں جو نفع حاصل ہو جائے وہ بائع کے لئے حلال ہوگا کیونکہ اس میں شبھۃ الشبہ ہے اور حرمت کے باب میں شبہے کا تو اعتبار ہے لیکن شبھۃ الشبہ کا اعتبار نہیں ہے

دوسرا جواب یہ ہے کہ تبدل ملک کیلئے تاثیر ہوتی ہے حرمت کوختم کرنے میں جیسے کہ مشہور حدیث ہے حضرت بریرۃؓ کی ،،لک صدقۃ ولنا ھدیۃ ،،اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تبدل ملک سے تبدل عین ہوتا ہے جب دراہم بائع کی ملکیت سے نکل کر اس کیعوض اس کی ملکیت میں شئی اخر داخل ہوگئی تو اس تبدل سے شئی آخر میں حرمت ثابت نہ ہوگی اگر چہ عین دراہم میں ثابت ہو

ولو بنا فی دار شراھا شراء فاسدا لزمه قیمتها وشك ابو یوسفؒ فیها هذا عند ابی حنیفةؒ فان عندهما ینقض البناء وهذه المسئلة من المسائل التی انكر ابویوسفؒ روایتها عن ابی حنیفةؒ فان ابا یوسفؒ قال لمحمدؒ مارویت لك عن ابی حنیفةؒ انه یأخذهابقیمتها بل رویت انه ینقض البناء وقال محمدؒ بل رویت الاخذ بالقیمة لكن نسیت فشك ابویوسفؒ فی روایته عن ابی حنیفةؒ ومحمدؒ لم یرجع عن ذلك وحمله علی نسیان ابی یوسفؒ فانه ذكر فی كتاب الشفعة ان المشتری شراءً فاسدا اذا بنا فیهافللشفیع الشفعة عند ابی حنیفةؒ وعندهما لاشفعة له فهذا یدل علی انقطاع حق البائع ببناء المشتری عند ابی حنیفةؒ خلافا لهما

ترجمہ . اگر مشتری نے عمارت بنائی اس گھر میں جس کو خریدا ہو شراء فاسد کے ساتھ تو اس پر اس کی قیمت لازم ہے اور شک کیا ہے امام ابو یوسفؒ نے اس میں یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک عمارت توڑ دی جائے گی اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جس کی روایت کرنے میں امام ابو یوسفؒ نے انکار کیا ہے امام ابوحنیفہؒ سے کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ سے کہا کہ میں نے تو روایت نہیں کی آپ کو امام ابوحنیفہؒ سے کہ وہ لے گا قیمت کے ساتھ بلکہ میں نے یہ روایت کی ہے کہ عمارت توڑے گا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ آپ نے روایت کی ہے کہ قیمت کے ساتھ لے گا لیکن آپ بھول گئے ہیں تو امام ابو یوسفؒ کو شک ہوا اس کی روایت کرنے میں امام حنیفہؒ سے ۔ اور امام محمدؒ نے اس سے رجوع نہیں کیا اور اس کو امام ابو یوسفؒ کا بھول قرار دیا کیونکہ انہوں نے ذکر کیا ہے کتاب شفعہ میں کہ شراء فاسد کے ساتھ خریدنے والا جب گھر بنائے زمین میں تو شفیع کے لئے شفعے کا حق ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک اس کے لئے شفعے کا حق نہیں ہے یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ مشتری کی عمارت بنانے سے بائع کا حق منقطع ہو چکا ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک برخلاف

حضرات صاحبین کے۔

تشریح: امام محمدؒ کا امام ابو یوسفؒ کی روایت نہ کرنے سے انکار: صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے شراء فاسد کے ساتھ ایک احاطہ شدہ مکان یا زمین خرید کر اس میں مزید عمارت بنا ڈالی تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع کو مبیع واپس کرنے کا حق نہیں رہا بلکہ مشتری پر زمین کی قیمت ادا کرنا لازم ہے یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جس میں کہ امام ابو یوسفؒ شک کرنے لگے تھے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ مسئلہ روایت نہیں کیا یعنی امام ابو یوسفؒ یہ تو فرماتے ہیں کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ مشتری عمارت نہیں توڑے گا بلکہ قیمت دینا لازم ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کو امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں شک نہیں ہے بلکہ شک صرف روایت کرنے میں ہے امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ سے کہا کہ میں نے آپ کو امام ابو حنیفہؒ کا مسلک روایت نہیں کیا ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ آپ نے مجھے امام صاحب کا مسلک یہ بیان کیا ہے کہ مشتری اس مکان کو لے گا اور اس کی قیمت دے گا اور فرمایا کہ آپ بھول گئے ہیں امام محمدؒ نے یقین کے ساتھ فرمایا کہ یہ روایت آپ نے مجھے ذکر کی ہے اور اس سے رجوع نہیں کیا اور اس کو امام ابو یوسفؒ کے نسیان پر محمول کیا امام محمدؒ نے کتاب الشفعہ میں ذکر کیا ہے کہ جب مشتری نے شراء فاسد کے ساتھ ایک گھر خریدا اور پھر اس میں عمارت بنائی تو شفیع کیلئے حق شفعہ ثابت ہوگا حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بائع کا حق ختم ہو چکا ہے مشتری کی عمارت بنانے سے لھذا بیع فاسد میں بھی مشتری کی عمارت بنانے سے واپسی کا حق ساقط ہو گیا ہے اور مشتری پر قیمت دینا لازم ہوگا اور عمارت نہیں توڑیگا۔ برخلاف حضرات صاحبین کے کہ ان کے نزدیک مشتری کی عمارت بنانے سے واپسی کا حق ساقط نہیں ہوتا بلکہ مشتری پر لازم ہے کہ وہ عمارت توڑ دے اور گھر کو واپس کردے تاکہ بیع فاسد ختم ہو جائے

۱۳-۳-۲۰۰۶ء

مطابق-۱۲-۲-۱۴۲۷ھ

(فصل فی البیوع المکروھة)

وکرہ النجش نجش الصید بسکون الجیم اثارته والنجش جاء بفتح الجیم وسکونه وھوان یستام سلعة لایرید شرائھا باکثر من قیمتھا لیری الاٰخر فیقع فیه والسوم علی سوم غیرہ اذارضیا بثمن وتلقی الجلب المضر باھل البلد الجلب المجلوب فان المجلوب اذاقرب من البلدتعلق به حق العامة فیکرہ ان یستقبل البعض ویشتریه ویمنع العامة عن شرائه وھذا انما یکرہ اذا کان مضرا باھل البلد ۔وقد سمعت ابیاتاً لطیفة لمولانا برھان الاسلام رحمه اللہ فکتبتھا احماضاًوھی ۔

ابوبکر الولدالمنتخب:: ارادالخروج لامرعجب ::فقدقال لی انی عزمت الخروج ::
لکفارة ھی لی ام اب :: فقلت الم تسمعن یابنی :: بنھی اتی عن تلقی الجلب ::

(یہ فصل ہے بیوع مکروہ کے بیان میں)

ترجمہ: مکروہ ہے نجش، نجش الصید جیم کے سکون کے ساتھ کا معنی ہے شکار کو ابھارنا نجش جیم کے فتحہ کے ساتھ بھی آیا ہے نجش یہ ہے کہ سامان کا بھاؤ لگادے اور اسکے خریدنے کا اردہ نہ ہو اس کی قیمت سے زیادہ کے ساتھ تا کہ دوسرا دیکھ کر خریداری میں واقع ہوجائے اور دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنا جب کہ دونوں راضی ہو گئے ہوں ایک ثمن پر اور تلقی جلب جو کہ مضر ہو اہل شہر کیلئے جلب کے معنی ہے کھینچا ہوا کیونکہ کھینچا ہوا مال جب شہر کے قریب ہو جائے تو اس کیساتھ عام لوگوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے تو مکروہ ہے کہ بعض لوگ آگے جا کر اس کو خرید لے اور عام لوگوں کو اس کی خریداری سے روک لیں اور یہ اس وقت مکروہ ہے کہ اس سے اہل شہر کو ضرر ہو اور میں نے کچھ لطیف اشعار سنے ہیں مولانا برہان الاسلام کے تو میں نے یہاں لکھ دئے ہیں دل چسپی کیلئے اور وہ یہ ہیں ابوبکر جو پیارا بیٹا ہے اس نے نکلنے کا ارادہ کیا ایک عجیب امر کیلئے تحقیق اس نے کہا کہ میں نے نکلنے کا ارادہ کیا ہے کفارہ کیلئے جو میرے باپ کی ماں ہے تو میں نے کہا کہ بیٹا تم نے نہیں سنا اس نہی کو جو وارد ہوئی ہے تلقی جلب کے بارے میں۔

تشریح: نجش کی تعریف: نجش جیم کے سکون کے ساتھ اسکا معنی ہے شکار کو ایک جگہ سے دوسری جگہ کیلئے بھڑکانا نجش نون اور جیم کے فتحہ کے ساتھ بھی آیا ہے۔ نجش کے معنی ہے بغیر ارادہ خریداری قیمت بڑھانا تا کہ دوسرا دیکھ کر اور زیادہ قیمت کے ساتھ خرید لے۔

اب سمجھ لو کہ نجش مکروہ ہے اور نجش یہ ہے کہ مشتری مبیع کا ثمن اس کی قیمت کے بقدر لگا تا ہے اس کے بعد ایک آدمی آتا ہے اور اس مبیع کی قیمت زیادہ بتاتا ہے حالانکہ خود لینے کا ارادہ نہیں رکھتا لیکن صرف اس لئے یہ کام کرتا ہے تا کہ مخاطب اس چیز کو اس سے زیادہ قیمت کے ساتھ لے لے یہ مکروہ ہے کیونکہ اس میں مشتری کو دھوکہ دینا ہے اور دھوکہ دہی امر قبیح ہے جو مبیع کے ساتھ مجاور ہے اور مبیع کے ساتھ امر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہو جاتی ہے نیز حدیث شریف میں حضور ﷺ نے نجش سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے،، لاتناجشوا،، کہ تم نجش کا ارتکاب نہ کرو۔ ہاں اگر مشتری نے اس کا ثمن اسکی قیمت سے کم لگایا ہو اور دوسرے نے قیمت بڑھا کر اصل قیمت تک پہنچا دیا تو یہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک مسلمان یعنی بائع کی خیر خواہی ہے اور مشتری کا کوئی نقصان نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے

والسوم علی سوم غیرہ. بیوع مکروہ میں سے دوسری قسم دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ کرنا ہے یعنی بائع اور مشتری سامان کے بیچنے میں ثمن کی ایک مقدار پر راضی ہو گئے ہیں مثلاً بائع نے مشتری سے کہا کہ یہ سائکل میں نے آپ کو ہزار روپے کے عوض فروخت کی اور مشتری بھی اس پر راضی ہوا اتنے میں ایک تیسرا شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں یہ سائکل گیارہ سو میں لیتا ہوں تو یہ عمل مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں احد المتعاقدین کے قلب میں وحشت ڈالنا ہے اور یہ بھی ایک امر قبیح ہے اور امر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے،، لایستام الرجل علی سوم اخیہ،، لیکن یہ بیع مکروہ اس وقت ہے جب کہ بائع اور مشتری ایک مقدار ثمن پر راضی ہو چکے ہوں لیکن اگر وہ راضی نہ ہوئے ہوں اور ایک شخص ثالث نے قیمت بڑھا کر خرید لی تو یہ جائز ہے مکروہ نہیں ہے بلکہ بیع من یزید اور نیلام ہے اور یہ جائز ہے

اور تلقی جلب بھی مکروہ ہے... تلقی جلب کی چند صورتیں ہیں (۱) یہ کہ شہر میں قحط ہو اور شہر کے تاجروں کو قافلے کے آنے کی اطلاع مل جائے تو وہ شہر سے باہر جا کر قافلے والوں سے سارا غلہ خرید لیں تا کہ اہل شہر کو اپنی من مانی قیمت پر فروخت کریں (۲) یہ کہ شہر میں غلے کی کمی نہ ہو اور کچھ تاجروں نے شہر سے باہر جا کر سارا غلہ خرید لیا (۳) کچھ تاجروں نے شہر سے باہر جا کر قافلے والوں سے سستے داموں مال خرید لیا اور شہر کا بھاؤ ان پر مخفی رکھا یا یہ کہا کہ شہر میں اس سے کم دام پر بکے گا اور خود قافلے والے بھی شہر کے دام سے واقف نہ ہو (۴) یہ کہ قافلے والوں سے سستے داموں تو خرید لیا لیکن ان پر شہر کا بھاؤ مخفی نہیں رکھا بلکہ ان کو صاف بتلا دیا۔

ان میں سے پہلی اور تیسری صورت مکروہ ہیں پہلی صورت تو اس لئے مکروہ ہے کہ تاجروں کے اس فعل سے اہل شہر کو ضرر ہے ان کی پریشانی میں مزید اضافہ کرنا ہے اور کسی کو ضرر میں مبتلا کرنا امر قبیح ہے اور امر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہو جاتی ہے۔ اور تیسری

صورت میں آنے والے قافلے سے بھاؤ مخفی رکھ کر ان کو دھوکہ دینا ہے اور دھوکہ دینا بھی امر قبیح ہے اور امر قبیح کی مجاورت سے بیع مکروہ ہو جاتی ہے اور باقی دو صورتوں میں چونکہ یہ خرابیاں نہیں ہیں اس لئے ان میں بیع بلا کراہت درست ہے

شارح نے برہان الاسلامؒ کے کچھ اشعار تشحیذ اذہان اور دلچسپی کیلئے بیان فرمائے ہیں اس کا ترجمہ تو گزر چکا ہے لیکن اس مقام میں اشعار کی مناسبت تلقی جلب کے ساتھ یہ ہے کہ ابو بکر نے جب کہا کہ میں نے خروج کا قصد کیا ہے تو اس نے کہا کہ خروج لازم ہے تلقی جلب کیلئے دوسرے یہ کہ اس نے کہا کہ میں دادی کے استقبال اور ملاقات کیلئے آگے جاؤں گا تو اس نے کہا کہ یہ مشابہ ہے تلقی جلب کے ساتھ اور تلقی جلب سے نہی وارد ہوئی ہے حدیث میں ۔۔ یہ محض ایک لطیفہ کے طور پر ذکر فرماتے ہیں ورنہ یہ کوئی مسئلہ نہیں ہے کہ دادی کے استقبال اور ملاقات کیلئے جانا مکروہ ہے

وبیع الحاضر للبادی طمعافی الثمن الغالی زمان القحط صورته ان البادی یجلب الطعام الی البلد فیطرحه علی رجل یسکن البلد لیبیع من اهل البلد بثمن غال فهذایکره فی ایام العسرة والبیع عند اذان الجمعة وتفریق صغیر عن ذی رحم محرم منه

بلاحق مستحق هذا عند انی حنیفةؒ ومحمدؒ اما عند ابی یوسفؒ اذاکانت القرابة قرابة ولاد لایجوز بیع احدهما بدون الأخر فانه علیه السلام قال ادرك افرك ولوكان البیع نافذألایمکنه الاستدراك ولوكان بحق مستحق كدفع احدهما بالجنایة والرد بالعیب لایکره ولابیع من یزید

ترجمہ۔۔اور مشتری کا بیچنا دیہاتی کیلئے مہنگے دام کی لالچ سے قحط کے زمانے میں صورت اس کی یہ ہے کہ دیہاتی طعام کو شہر لاتا ہے اور چھوڑتا ہے ایک آدمی کے پاس جو شہر میں رہتا ہے تاکہ وہ شہر والوں کو مہنگے داموں بیچ دے یہ مکروہ ہے تنگی کے زمانے میں اور مکروہ ہے بیع اذان جمعہ کے وقت اور مکروہ ہے جدائی کرنا چھوٹے بچے اور اس کے ذی رحم محرم کے درمیان بغیر کسی حق مستحق کے یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب قرابت قرابتِ ولادت ہو تو ایک کی بیع دوسرے کے بغیر جائز نہیں کیونکہ حضورﷺ نے فرمایا ہے،، کہ پھیردو پھیردو،، اگر بیع نافذ ہو جائے تو ممکن نہ ہو گا واپس کرنا اور اگر (جدائی کرنا) حق مستحق کی وجہ سے ہو جیسے کہ ایک کو حوالہ کرنا جنایت میں یا واپس کرنا عیب کی وجہ سے تو پھر مکروہ نہیں ہے اور مکروہ نہیں ہے نیلام اور بولی لگا کر بیچنا

تشریح: بیع الحاضر للبادی: کی دو قسم کی تشریح کی گئی ہے: (۱) یہ کہ للبادی میں لام من کے معنی میں ہو تو اس کی صورت یہ ہے کہ قحط کا زمانہ ہو اور شہری تاجر اشیاء شہریوں کے ہاتھ فروخت نہیں کرتا بلکہ دیہاتیوں کے ہاتھ فروخت کرتا ہے

کیونکہ شہریوں سے زیادہ قیمت وصول نہیں کرسکتا اسلئے کہ وہ قیمت سے واقف ہیں اور دیہات والے قیمت سے ناواقف ہوتے ہیں انکو زیادہ قیمت کے ساتھ فروخت کرسکتا ہے اگر تاجر کے اس عمل سے اہل شہر کو تنگی اور پریشانی لاحق ہوتی ہے تو یہ بیع مکروہ ہے ورنہ نہیں۔

(۲) یہ کہ لام اپنے معنی میں ہو اس کی صورت یہ ہے کہ ایک دیہاتی باہر سے غلہ لے کر شہر میں لاتا ہے اور ایک شہری اُن سے یہ کہتا ہے کہ تم اہل شہر کی عادت سے واقف نہیں ہو اور میں ان سے واقف ہوں لھذا تم خود مت بیچنا بلکہ میرے پاس چھوڑ دو۔ تا کہ میں زیادہ قیمت کے ساتھ فروخت کرسکوں تو شہری دیہاتی کا وکیل بن کران کیلئے بیچتا ہے گران قیمت کے ساتھ تو یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ یہ صورت بھی اہل شہر کیلئے ضرر رساں ہے اس لئے کہ دیہاتی اگر بذات خود فروخت کرتا تو اپنے حساب سے ارزان فروخت کرتا چنانچہ حضورﷺ نے فرمایا ہے ,,دعوا الناس یرزق اللہ بعضھم ببعض ,, کہ لوگوں کو خود کاروبار کرنے دو اسلئے کہ اللہ پاک ایک انسان کے ذریعے دوسرے انسان کو روزی پہنچاتا ہے لھذا دیہاتی کا وکیل بنکر اہل شہر کو مہنگے داموں فروخت کرنا مکروہ ہے جب کہ اہل شہر کو اس فعل سے ضرر ہو اگر اہل شہر کو ضرر نہ ہو تو پھر مکروہ نہیں ہے۔

والبیع عند اذان الجمعۃ: جمعہ کی اذان کے بعد خرید وفروخت کرنا مکروہ ہے. باری تعالی کا قول ہے''اذا نودی للصلوۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع ,, کہ جب جمعہ کی اذان ہو جائے تو نماز جمعہ اور خطبہ کی طرف چل پڑو اور کاروبار بند کرو اس میں قباحت یہ ہے کہ بعض اوقات اذان کے بعد لوگ خرید وفروخت کرتے ہیں تو سعی الی الجمعہ جو کہ واجب ہے اس میں خلل واقع ہوتا ہے اور امر واجب میں خلل واقع ہونا امر قبیح ہے اور امر قبیح کی مجاورت کی وجہ سے بیع مکروہ ہوتی ہے اور اذان سے مراد اذان اول ہے بشرطیکہ زوال کے بعد ہوئی ہو۔

وتفریق صغیر عن ذی رحم محرم منه.... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دو ایسے نابالغ غلاموں کا مالک ہو جو آپس میں ایک دوسرے کے ذی رحم محرم ہوں یا ان میں سے ایک بالغ ہو اور دوسرا نابالغ تو ان دونوں کے درمیان جدائی کرنا مکروہ ہے خواہ جدائی کرنا بیع کے ساتھ ہو یا ایک کو ہبہ کر کے سپرد کردینے کے ساتھ ہو یا وصیت کر دینے کے ساتھ بہر صورت دونوں کے درمیان تفریق مکروہ ہے ہاں اگر دونوں غلام بالغ ہوں تو پھر تفریق کرنا مکروہ نہیں ہے اصل اس باب میں حضورﷺ کا ارشاد ہے ,, کہ جس نے ماں اور اس کے بچے کے درمیان جدائی کی اللہ تعالی قیامت کے دن اس کے اور اس کے احباب کے درمیان جدائی کرے گا یہ وعید تفریق کی وجہ سے آئی ہے اور تفریق ایک امر قبیح ہے جس کی مجاورت سے بیع مکروہ ہوتی ہے

دوسری حدیث۔ ایک مرتبہ حضورﷺ نے حضرت علیؓ کو دو نابالغ غلام ہبہ کردئے جو دونوں بھائی تھے پھر ان سے پوچھا کہ ان

غلاموں کا کیا ہوا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ایک کو میں نے فروخت کیا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ،،ادرک ادرک ،، کہ ان کو روکے رکھو روکے رکھو یا فرمایا کہ اردد اردد پھیر دو پھیر دو کہ تفریق ختم کرو اور تفریق چونکہ بیع کی وجہ سے ہوتی ہے تو بیع بھی مکروہ ہوگی یہ مسلک امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے کہ بیع جائز تو ہے فاسد نہیں ہے لیکن امر قبیح کی مجاورت سے اس میں کراہت آگئی ہے لیکن امام ابویوسفؒ کے نزدیک جب دونوں کے درمیان قرابت قرابت ولادہو یعنی باپ بیٹا ہو یا ماں اور بیٹا ہو یا دونوں بھائی ہو توان میں سے ایک کی بیع سرے سے جائز نہیں ہے اگر ایک کو بیچ دیا تو بیع نافذ نہ ہوگی

دلیل حدیث شریف میں ،،ادرک ارک ،، یا اردد اردد ،، آیا ہے کہ واپس کرو کیونکہ بیع نہیں ہوئی ہے اگر بیع کو نافذ قرار دیا جائے تو پھر استرداد یعنی واپس کرنا ممکن نہیں ہے

حضرات شیخین کے نزدیک چونکہ عقد میں فساد نہیں ہے لھذا عقد فاسد نہ ہوگا صرف امر قبیح کی وجہ سے یعنی تفریق کی وجہ سے کراہت آگئی ہے لھذا عقد مکروہ ہوگا۔ اور اردد اردد۔ کا معنی ہے کہ واپس کرو بطور اقالہ کہ سابقہ عقد کو فسخ کرو اور اقالہ کرو

دونوں غلاموں میں تفریق کرنا بیع یا ہبہ کی وجہ سے تو صحیح نہیں ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان تفریق حق مستحق کی وجہ سے ہو مثلاً دونوں میں سے ایک نے جنایت نفس کی یعنی کسی کو قتل کر دیا اور مالک نے یہ غلام جانی۔ ولی مقتول کو دیدیا یا جنایت مال کی کہ کسی کا مال ہلاک کر دیا اور آقا نے بطور تاوان یہ غلام جانی۔ مالک مال کو دیدیا تو یہ تفریق مکروہ نہیں ہے۔ یا دونوں کو ایک ساتھ خریدا تھا پھر ایک میں عیب نکل آیا اور مالک نے اسی عیب دار غلام کو واپس کر دیا دوسرے کے بغیر تو یہ تفریق مکروہ نہیں ہے کیونکہ یہ تفریق حق مستحق کی وجہ سے ہے اور مولی کا مقصد اپنے اوپر سے ضرر دور کرنا ہے نہ کہ غلام کو ضرر پہنچانا اور اپنے آپ سے ضرر دور کرنے کا ہر ایک کو اجازت ہے اس لئے اس تفریق میں کوئی مضائقہ نہیں ہے

ولا بیع من یزید....اور بیع من یزید بلا کراہت جائز ہے یعنی کسی چیز کو نیلام کرنا بولی لگا کر بیچنا اس کا جواز حدیث انسؓ سے ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے ایک انصاری کا کمبل اور پیالہ بیچا تھا اور فرمایا کہ کون اس کو خریدے گا ایک صحابیؓ نے کہا کہ میں ایک درہم میں خرید لوں گا آپ ﷺ نے فرمایا کہ کون زیادہ دے گا حتی کہ ایک صحابی نے دو درہم پر لے لیا تو اس سے اس بیع کا جواز ثابت ہوا۔ نیز یہ فقراء کی بیع ہے اور فقراء کو زیادہ سے زیادہ نفع پہنچانے کی ضرورت ہے اس لئے یہ بیع جائز ہے

ختم شد باب البیع الفاسد بفضلہ تعالی

۱۵۔ مارچ ۲۰۰۶ء۔۔ مطابق۔ ۱۴ صفر ۱۴۲۷ھ

(باب الاقالۃ)

بنا برلغت صحیح اقالہ قیل سے مشتق ہے نہ کہ قول سے اجوف واوی نہیں بلکہ اجوف یائی ہے اوراس پر دلیل یہ ہے کہ، قِلتُ البیع کہا جاتا ہے قاف کے کسرہ کے ساتھ نہ کہ قُلتُ البیع قاف کے ضمہ کے ساتھ صحاح لغت کی کتاب ہے اس میں اقالہ کا لفظ قاف مع الیاء کی فصل میں ذکر کیا ہے نہ کہ قاف مع الواؤ کے ساتھ اس سے اس لفظ کا اجوف یائی ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اقالہ باب افعال کا مصدر ہے اس کا لغوی معنی ہے توڑنا اور ساقط کرنا اور اصطلاحی معنی، رفع العقد السابق بالثمن السابق، عقد سابق کو ختم کرنا ثمن سابق کے ساتھ۔ اقالہ کو بیع فاسد اور بیع مکروہ کے بعد اس لئے ذکر کیا کہ بیع فاسد اور بیع مکروہ معصیت اور گناہ کی وجہ سے واجب الرد ہے اور رد بیع اقالہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور اقالہ کرنا مندوب ہے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے

،،من اقال نادما بیعتہ اقال اللہ عثراتہ یوم القیامۃ ،،

جوکوئی نادم کو اس کی بیع کا اقالہ کرے تو اللہ تعالی قیامت کے دن اسکی لغزشوں کو دور کردے گا

ھی فسخ فی حق المتعاقدین وبیع فی حق ثالث الاقالۃ فسخ فی حق العاقدین بیع فی حق غیرھما عند ابی حنیفۃؒ فان لم یمکن جعلھا فسخاً فی حقھما یبطل وفائدۃ انہ بیع فی حق الثالث انہ یجب الشفعۃ بالاقالۃ فان الشفیع ثالثھما ویجب الاستبراء لانہ حق اللہ تعالی واللہ ثالثھما وعند ابی یوسفؒ ھی بیع فان لم یمکن جعلھا بیعا تجعل فسخا فان لم یمکن تبطل وعند محمدؒ عکس ھذا فبطلت بعد ولادۃ المبیعۃ ھذا تفریع علی کونھا فسخا اذ بعد الولادۃ لایمکن الفسخ فتبطل عند ابی حنیفۃؒ وعندھما لاتبطل لانھا تکون بیعاً

ترجمہ۔اقالہ بیع کو فسخ کرنا ہے متعاقدین کے حق میں اور بیع ہے ثالث کے حق میں۔ اقالہ فسخ کرنا ہے متعاقدین کے حق میں اور بیع ہے ان دونوں کے علاوہ کے حق میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر ممکن نہ ہو فسخ قرار دینا ان دونوں کے حق میں تو باطل ہو جائے گا اور اس بات کا فائدہ کہ یہ بیع ہے ثالث کے حق میں یہ ہے کہ واجب ہوگا شفعہ اقالے سے کیونکہ شفیع ان دونوں کا ثالث ہے اور واجب ہے استبراء اس لئے کہ یہ اللہ کا حق ہے اور اللہ ان دونوں کا ثالث ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزیک یہ بیع ہے اگر اس کو بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر فسخ قرار دیا جائے گا اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو باطل ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے تو باطل ہے خریدی ہوئی باندی کی بیع ولادت کے بعد یہ تفریع ہے اس کے فسخ ہونے پر کیونکہ ولادت کے بعد فسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو باطل ہو جائے گا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک باطل نہیں ہے کیونکہ یہ بیع ہے

تشریح اقالہ کی تعریف: اقالہ کہتے ہیں بیع کو فسخ کرنا ثمن اول کے ساتھ یعنی مشتری پر مبیع اول اور بائع پر ثمن اول واپس کرنا لازم ہے۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقالہ متعاقدین کے حق میں فسخ بیع ہے اور ان دونوں کے علاوہ کے حق میں بیع جدید ہے۔ اور اگر دونوں کے حق میں فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو باطل ہوگا۔ متعاقدین کے حق میں فسخ ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ بائع پر فقط ثمن اول واپس کرنا واجب ہے ثمن سے زیادتی یا کمی کی شرط لگانا باطل ہے اگر یہ بیع ہوتی ان دونوں کے حق میں تو کمی یا زیادتی کی شرط لگانا باطل نہ ہوتا بلکہ جس مقدار پر دونوں راضی ہوتے وہی واجب ہوتی جب ایسا نہیں تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کے حق میں فسخ بیع ہے نہ کہ بیع۔۔ اور ثالث کے حق میں بیع جدید ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اس میں شفیع کیلئے شفعہ واجب ہوگا اقالہ کرنے کے بعد کیونکہ شفیع ثالث ہے ان ونوں کے حق میں یعنی جس وقت بائع مشتری کو مکان دے رہا تھا اس وقت شفیع نے حق شفعہ چھوڑ دیا تھا لیکن اب جب مشتری مکان بائع کو واپس کر رہا ہے یعنی اقالہ کر رہا ہے تو شفیع کیلئے شفعے کا حق پھر ثابت ہوگا کیونکہ یہ اقالہ بیع جدید ہے شفیع کے حق میں اس لئے کہ شفیع ثالث ہے۔۔ اسی طرح بائع پر استبراء واجب ہوگا یعنی بائع نے مشتری کو ایک باندی فروخت کی تھی ہزار روپے کے عوض پھر مشتری نے یہ باندی بائع کو بطور اقالہ واپس کر دی تو بائع پر استبراء واجب ہے کہ اس کے ساتھ وطی نہ کرے یہاں تک کہ اس کو ایک حیض آجائے اور رحم کی پاکی معلوم ہو جائے یہاں اگر چہ بائع اور مشتری کے حق میں یہ فسخ بیع ہے لیکن ثالث کے حق میں بیع جدید ہے لھذا استبراء واجب ہوگا کیونکہ استبراء حق اللہ ہے اللہ پاک ان دونوں کا ثالث ہے۔

اقالہ بیع ہے یا فسخ بیع: اصل تو یہ ہے کہ اقالہ فسخ بیع ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر اس کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر اقالہ ہی باطل ہوگا۔ جیسے کہ بائع نے ایک باندی مشتری کو فروخت کردی اور باندی نے مشتری کے ہاں ایک بچہ جنا اب اگر عاقدین اقالہ کرنا چاہے تو نہیں کر سکتے کیونکہ مبیع میں ایسی زیادتی ہوئی ہے جو مبیع سے منفصل نہیں ہوسکتی اب اس مبیع کو ثمن اول پر فسخ کرنا ممکن نہیں ہے تو بیع اول اپنے حال پر باقی رہے گی

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقالہ اصل میں بیع ہے اگر اس کو بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو فسخ قرار دیا جائے گا اور اگر فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا اس کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے بائع سے ایک ہزار روپے کے عوض ایک غلام خریدا اور مشتری نے غلام پر قبضہ بھی کرلیا اور پھر دونوں نے اقالہ کیا ایک ہزار روپے کے عوض تو یہ اقالہ بیع ہے یعنی مشتری نے بائع کو ایک ہزار روپے کے عوض غلام واپس فروخت کیا۔۔ اور اگر مشتری نے غلام پر قبضہ کرنے سے پہلے یہ غلام بائع کو واپس کر دیا تو اس اقالہ کو بیع قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ شئی منقول پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ شئی منقول میں قبضہ

کرنے سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے لھذا اس اقالے کو فسخ پر حمل کیا جائے گا۔۔اور اگر اس غلام پر قبضہ کرنے سے پہلے یہ غلام دس من گندم کے عوض بائع کو واپس کر دیا تو اس صورت میں اقالہ باطل ہے اسلئے کہ اس کو بیع قرار دینا تو اس لئے ممکن نہیں ہے کہ مشتری نے غلام پر قبضہ کئے بغیر اقالہ کیا ہے اور مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح فسخ بیع قرار دینا اس لئے ممکن نہیں ہے کہ فسخ بیع ثمن اول کے عوض ہوتا ہے اور یہاں پر دس من گندم کو عوض بنالیا ہے جو ثمن اول کی جنس سے نہیں ہے اور ثمن اول کی جنس کے خلاف پر بیع فسخ نہیں ہوتی پس جب نہ بیع قرار دینا ممکن ہے اور نہ فسخ قرار دینا ممکن ہے تو اس صورت میں اقالہ ہی باطل ہو جائے گا اور جب اقالہ باطل ہوا تو بیع اول اپنے حال پر باقی رہے گی۔۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے یعنی اقالہ اصل میں فسخ بیع ہے اگر اس کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر بیع قرار دیا جائے گا اور اگر بیع قرار دینا بھی ممکن نہ ہو تو پھر اقالہ ہی باطل ہو جائے گا۔اس کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے ایک ہزار کے عوض ایک باندی خرید لی اور اس پر قبضہ کرنے کے بعد ایک ہزار روپے کے عوض بائع کو واپس کر دی تو یہ فسخ بیع ہے اور اگر باندی نے بچہ جنا تو اس کو فسخ قرار دینا ممکن نہیں کیونکہ مبیع کے ساتھ زیادتی متصلہ ہوئی ہے جو فسخ سے مانع ہے جب اس صورت میں فسخ قرار دینا ممکن نہیں تو اسکو بیع قرار دیا جائے گا گویا کہ مشتری نے ایک ہزار کے عوض بائع کو باندی اور بچہ دونوں فروخت کر دیئے اور اگر ایک ہزار کے عوض باندی خرید لی اور اس پر قبضہ کئے بغیر بائع کو دس من گندم کے عوض واپس کر دیا تو یہ نہ فسخ بیع ہے اور نہ بیع۔فسخ بیع تو اس لئے نہیں ہے کہ فسخ ہوتا ہے ثمن اول پر اور یہاں ثمن اول کی جنس کے خلاف پر اقالہ ہوا ہے لھذا فسخ تو ممکن نہیں ہوسکتا اور بیع قرار دینا اسلئے نہیں ہے کہ مبیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کا ہونا لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے لھذا بیع قرار دینا بھی ممکن نہیں ہے جب نہ اس کو فسخ قرار دینا ممکن ہے اور نہ بیع قرار دینا ممکن ہے تو اقالہ ہی باطل ہو جائے گا اور جب اقالہ باطل ہوا تو بیع اول اپنے حال پر باقی رہے گی۔۔تینوں حضرات کے دلائل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالی

وصحت بمثل الثمن الاول وان شرط غير جنسه او اكثر منه اذاتقايلا على غير جنس الثمن الاولاو على اكثر منه فعند ابى حنيفةؒ يجب الثمن الاول لان الاقالة فسخ عنده والفسخ لايكون الاعلى الثمن الاول فذلك الشرط شرط فاسد والاقالة لاتفسد بالشرط الفاسد فصحت الاقالة وبطل الشرط وعندهما يكون بيعا بذلك المسمى وكذا فى الاقل الا اذا تعيب ذلك اى يجب الثمن الاول اذاتقايلا على اقل منه الا ذا تعيب فح يجب الاقل وهذا عند ابى حنيفةؒ وكذا عند محمدؒ تكون فسخا بالثمن الاول الاانه سكوت عن بعض الثمن الاول ولو سكت عن الكل واقال كان فسخا فهذ اولى الاانه اذا دخل عيب فانه فسخ بالاقل ولم يمنعها هلاك

الثمن بل ھلاك المبیع وھلاك بعضه یمنع بقدره   واللہ اعلم

ترجمہ..اور اقالہ صحیح ہے ثمن اول کے مثل کیساتھ اگر شرط لگائی ہو غیر جنس کی یا اس سے زیادہ پر اقالہ کی ثمن اول کی جنس کے علاوہ پر تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ثمن اول واجب ہوگا کیونکہ اقالہ فسخ ہے ان کے نزدیک اور فسخ نہیں ہوتا مگر ثمن اول پر تو یہ شرط شرط فاسد ہے اور اقالہ شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا تو اقالہ صحیح اور شرط فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ بیع ہے اسی مسمی کے ساتھ اسی طرح کمی کی شرط لگانے میں مگر یہ کہ عیب دار ہو جائے یعنی ثمن اول واجب ہوگا جب ثمن اول سے کم پر اقالہ کیا مگر یہ کہ عیب دار ہو جائے تو پھر کم واجب ہوگا یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک یہ بیع ہے ثمن اول سے کم قیمت پر کیونکہ اصل یہ ہے کہ یہ بیع ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ فسخ ہے ثمن اول پر کیونکہ یہ سکوت ہے بعض ثمن اول سے اگر وہ پورے ثمن سے سکوت اختیار کرتا اور اقالہ کرتا تو فسخ ہوتا تو یہ اولی ہے مگر یہ کہ اس میں عیب داخل ہو جائے کیونکہ یہ فسخ ہے کم قیمت کے ساتھ اور اقالہ کو منع نہیں کرتا ثمن کا ہلاک ہونا بلکہ مبیع کا ہلاک ہونا (منع کرتا ہے) اور بعض کا ہلاک ہونا منع کرتا ہے اسکے بقدر

تشریح اقالہ بیع ہے یا فسخ بیع اس میں حضرات حنفیہ کا اختلاف:

جب سابقہ اصل تمہاری سمجھ میں آگئی تو اب سمجھ لو کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقالہ فسخ بیع کا نام ہے اور اگر فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا۔ اس ضابطے کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ جب ثمن اول سے زیادتی کی شرط لگائی یا غیر جنس کی شرط لگائی مثلاً ثمن اول ایک ہزار ہے مگر اب بائع اور مشتری نے اقالہ پندرہ سو روپے پر کیا تو اقالہ ایک ہزار کے عوض میں صحیح ہو جائے گا اور پانچ سو روپے کی شرط باطل ہوگی اس لئے کہ سابقہ ثمن ایک ہزار روپے تھا یا ہزار روپے کے بجائے اقالہ دس من گندم کے عوض کیا تو ایک ہزار روپے دینا لازم ہوگا اور دس من گندم کی شرط باطل ہوگی کیونکہ اقالہ نام ہے بیع کو فسخ کرنے کا اور فسخ ثمن اول سے زیادتی پر نہیں ہوتا اس لئے کہ فسخ نام ہے اس چیز کو دور کرنے کا جو پہلے سے ثابت ہو اور ثمن اول پر جو اضافہ ہے وہ پہلے سے ثابت ہے ہی نہیں تو اس کو دور کیسے کیا جائے گا لھذا ثمن اول پر اضافے کی شرط یا غیر جنس کی شرط باطل ہے لیکن اقالہ چونکہ شروط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتا لھذا شرط خود فاسد ہوگی اور اقالہ درست ہوگا۔

حضرات صاحبین کے نزدیک چونکہ یہ بیع ہے لھذا ثمن اول سے اضافے کے ساتھ بھی صحیح ہے اور غیر جنس پر بھی صحیح ہے جس طرح عام بیع میں ہوتا ہے یعنی جس ثمن پر بائع اور مشتری راضی ہو جائے تو بیع درست ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی ہے۔

اسی طرح اگر ثمن اول سے کمی کی شرط لگادی تو تب بھی ثمن اول پر فسخ ہوگا حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی ثمن اول ایک ہزار

روپے تھا اور بائع نے شرط لگائی کہ میں آٹھ سو روپے واپس کروں گا تو یہ شرط لگانا باطل ہے اور ایک ہزار روپے واپس کرنا لازم ہوگا ورنہ پھر تو غیر ثابت شدہ چیز کو دور کرنا لازم ہوگا اور یہ محال ہے اسلئے کہ سابقہ عقد میں ثمن ناقص ثابت نہیں تھا تو اس کو دور کیسے کیا جائے گا لھذا یہ شرط باطل ہے اور اقالہ ایک ہزار روپے پر کیا جائے گا۔ ہاں اگر مبیع میں مشتری کے پاس عیب پیدا ہو گیا ہو تو اس صورت میں ثمن اول سے کم پر بھی اقالہ درست ہے کیونکہ عیب کی وجہ سے ثمن اول میں جو مقدار کم کی گئی ہے یہ مبیع کے اس جز کے مقابلے میں ہے جو مشتری کے پاس رہ گیا ہے مثلاً ثمن اول ہزار روپے تھا عیب کی وجہ سے آٹھ سو روپے پر اقالہ ہوا تو دو سو روپے اس جز کے عوض میں ہو گئے جو مشتری کے پاس رہ گیا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ بیع ہے کیونکہ ان کے نزدیک اقالے کا بیع ہونا ہی اصل ہے لھذا بیع جس طرح ثمن اول سے زیادہ پر درست ہے اسی طرح ثمن اول سے کم پر بھی درست ہے۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ فسخ ہے ثمن اول پر یعنی بائع پر ثمن اول (ہزار روپے) دینا واجب ہے اور کمی کی شرط لگانا باطل ہے ہاں اتنی بات ہے کہ جب بائع نے کہا کہ میں ہزار کے بجائے آٹھ سو روپے دوں گا تو بائع نے ثمن کے ایک حصے (۲۰۰ روپے) سے سکوت اختیار کیا اگر بائع پورے ثمن سے خاموشی اختیار کرتا تو بھی ثمن اول ہی واجب ہوتا اسی طرح جب بعض حصے (۲۰۰ روپے) سے خاموشی اختیار کی تو تب بھی ثمن اول واجب ہوگا جب تک فسخ پر عمل ممکن ہو تو بیع کی طرف صیرورت نہ ہوگی برخلاف اسکے کہ ثمن اول پر اضافہ کیا جائے تو وہاں اضافے کے ساتھ فسخ قرار دینا ممکن نہیں ہے لھذا مجبوراً بیع قرار دیا جائے گا البتہ اگر مبیع میں عیب پیدا ہو گیا تو پھر امام محمدؒ کے نزدیک بھی یہ فسخ کرنا ہے ثمن اقل کے ساتھ پھر سکوت اور خاموشی کی تاویل کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔

ولم یمنعها هلاك الثمن بل المبيع ... مسئلہ یہ ہے کہ ثمن کا ہلاک ہونا صحت اقالہ کیلئے مانع نہیں ہے لیکن مبیع کا ہلاک ہو جانا صحت اقالہ کیلئے مانع ہے کیونکہ اقالہ نام ہے بیع کو دور کرنے کا اور بیع قائم ہوتی ہے مبیع کے ساتھ نہ کہ ثمن کے ساتھ کیونکہ بیع میں مبیع اصل ہے ثمن تو بمنزلہ وصف ہے جب تک مبیع قائم ہو تو اس کا رفع کرنا یعنی اقالہ کرنا درست ہے اور جب مبیع موجود نہ ہو تو اس کا رفع کرنا یعنی اقالہ کرنا درست نہیں ہے اور اگر بعض مبیع ہلاک ہو گئی اور بعض باقی ہو تو جو موجود ہے اس میں اس کے ثمن کے بقدر اقالہ درست ہے اور جو ہلاک ہوئی ہے اس میں درست نہیں ہے کیونکہ وہ کان لم یکن ہے واللہ اعلم ☆

۳۰ جولائی ۲۰۰۶ء

۴۔ رجب ۱۴۲۷ھ

باب المرابحة والتولية

(یہ باب ہے مرابحہ اور تولیہ کے بیان میں)

تشریح:: ثمن کے اعتبار سے بیع کے اقسام: ابھی تک ان بیوع کا بیان تھا جن کا تعلق نفس بیع سے ہوتا ہے اب یہاں سے ان بیوع کا بیان فرمارہے ہیں جن کا تعلق ثمن سے ہوتا ہے۔ چنانچہ ثمن کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں۔
(۱) بیع مساومہ (۲) بیع وضیعہ (۳) بیع مرابحہ (۴) بیع تولیہ۔

تفصیل (۱) مساومہ۔۔ سامان کا بھاؤ کرنا قطع لحاظ ثمن اول سے (۲) وضیعہ ثمن اول سے کم کے عوض فروخت کرنا (۳) مرابحہ۔۔ ثمن اول سے زائد کے عوض فروخت کرنا (۴) تولیہ۔۔ ثمن اول کے مثل پر فروخت کرنا۔

المرابحة هي بيع المشترى بثمنه وفضل والتولية بيعه بلافضل والمرابحة هي ان يشترط ان البيع بالثمن الاول الذى اشترى به مع فضل معلوم والتولية ان يشترط انه بذلك الثمن بلافضل وشرطهما شرائه بمثلى لان فائدة هذين البيعين ان الغبى يعتمد على فعل الذكى فتطيب نفسه بمثل مااشترى به هو او بمثله مع فضل وهذا المعنى انما يظهر فى ذوات الامثال دون ذوات القيم لان ذوات القيم قد تطلب بصورتها من غير اعتبار ماليتها وايضاً القيمة مجهولة ومبنى البيعين على الامانة

ترجمہ .... بیع مرابحہ فروخت کرنا ہے مشتری کا ثمن اول پر کچھ اضافے کے ساتھ اور تولیہ فروخت کرنا ہے ثمن اول پر بغیر اضافے کے۔ مرابحہ یہ ہے کہ اس میں یہ شرط لگائی جائے کہ بیع ثمن اول پر ہے جس پر خریدا ہے کچھ معلوم اضافے کے ساتھ اور تولیہ میں یہ شرط ہو کہ فروخت کرنا ثمن اول پر بغیر اضافے کے: اور ان دونوں کی شرط یہ ہے کہ خریدی ہو ئی ہو مثلی ثمن پر کیونکہ ان دونوں بیعوں کا فائدہ یہ ہے کہ غبی آدمی ایک ہوشیار کے فعل پر اعتماد کرتا ہے تو اس کا دل خوش ہوتا ہے اس کے مثل پر جس پر خریدا ہے یا اسکے مثل پر مع کچھ اضافے کے اور یہ معنی ظاہر ہوتا ہے مثلی چیزوں میں نہ کہ قیمت والی چیزوں میں کیونکہ قیمت والی چیزیں کبھی اسکی صورت مطلوب ہوتی ہے مالیت کا اعتبار اس میں نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ قیمت مجہول ہوتی ہے اور ان دونوں بیعوں کی بنیاد امانت پر ہے

تشریح:: بیع مرابحہ اور تولیہ کی تعریف: بیع مرابحہ یہ ہے کہ مشتری نے جس قدر ثمن کے عوض سامان خریدا ہے اس پر

معلوم نفع بڑھا کر کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کردے مثلاً ایک سائیکل دو ہزار روپے پر خریدی تھی اس پر دوسو (۲۰۰) روپے نفع بڑھا کر بائیس سو (۲۲۰۰) روپے میں فروخت کردے یہ مرابحہ ہے۔

اور بیع تولیہ یہ ہے کہ جس قدر عوض پر سامان خریدا ہو اسی پر فروخت کردے بغیر کچھ اضافے کے مثلاً سائیکل خریدی تھی دو ہزار (۲۰۰۰) روپے میں اور پھر کسی دوسرے کے ہاتھ پر دو ہزار (۲۰۰۰) روپے ہی میں فروخت کردے۔ یہ دونوں بیوع جائز ہیں جواز کی وجہ ایک تو اسمیں بیع کے جواز کے تمام شرائط موجود ہیں۔ دوم یہ کہ اسی طرح خرید وفروخت پر لوگوں کا تعامل ہے سوم یہ کہ اس قسم بیع کی ضرورت ہے (کما سیجیء تفصیلہ) چہارم یہ کہ بیع تولیہ خود حضور ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے ہجرت کے موقع پر حضرت ابوبکر صدیقؓ سے قصواء نامی اونٹنی بطور تولیہ خریدی تھی کمافی الحدیث"۔

بیع مرابحہ اور تولیہ کے جواز کی شرط:... بیع مرابحہ اور تولیہ کے جواز کیلئے شرط یہ ہے کہ ثمن ذوات الامثال میں سے ہو یعنی مکیلی موزونی اور عددی متقارب اشیاء میں سے ہو۔ ذوات القیم میں سے نہ ہو وجہ یہ ہے کہ جو سابقہ وجہ نمبر (۳) بھی ہے کہ بیع مرابحہ اور تولیہ اس قسم بیع کی ضرورت بھی ہے وہ اس طرح کہ ایک غبی آدمی جو تجارت کے معاملات سے ناواقف ہوتا ہے اس کو اس بات کی ضرورت ہے کہ ایک تجربہ کار اور واقف کار شخص پر اعتماد کرے اور اپنے دل کو خوش کرے کہ یہ چیز اس قیمت پر لوں گا جس پر اس شخص نے لیا ہے یا کچھ معین اضافہ کے ساتھ اور یہ معنی ظاہر ہوتا ہے ذوات الامثال میں نہ کہ ذوات القیم میں کیونکہ ذوات الامثال میں ثمن معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہزار روپے پر چیز خریدی ہے اور گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے پر فروخت کر رہا ہے یا ایک ہزار پر فروخت کر رہا ہے پہلی صورت میں مرابحہ ہے اور دوسری صورت میں تولیہ۔ اب اگر ثمن اول ہزار روپے کے بجائے ایک گھوڑا ہو تو مشتری ثانی تو وہی گھوڑا بعینہ دے نہیں سکتا بلکہ ضرور بالضرور اس کی قیمت لگائے گا اور قیمت میں یہ ضروری نہیں کہ یہ ہزار روپے ہی کا ہو بلکہ کم اور زیادہ بھی ہو سکتا ہے تو اس میں شبہ خیانت آ گیا اور مرابحہ و تولیہ میں خیانت اور شبہ خیانت دونوں سے بچنا ضروری ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا کہ ثمن اول ذوات الامثال میں سے ہو ذوات القیم میں سے نہ ہو نیز یہ بھی ہے کہ بسا اوقات ذوات القیم میں قیمت مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس چیز کی صورت مقصود ہوتی ہے مثلاً ایک گھوڑا ہے رنگت میں بہت ہی خوبصورت ہے لیکن کام کا بالکل نہیں ہے ایک آدمی رنگ کی وجہ سے ہزار روپے پر خریدتا ہے لیکن بازار میں اس کی قیمت معلوم کی جائے تو وہ پانچ سو کا بھی نہیں ہے اسی وجہ سے ذوات الامثال میں قیمت سے پتہ نہیں چلتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قیمت مجہول ہے اور ان دونوں بیوع کی بنیاد امانت پر ہے اور جہالت سے امانت میں شبہ خیانت آتا ہے جو کہ ناجائز ہے لھذا ذوات القیم میں ثمن اول کا پتہ نہیں چلتا۔

وله ضم اجرة القصار والصباغ والطراز والفتل والحمل الى ثمنه لكن يقول قام على بكذا لااشتريته بكذا فان ظهر للمشترى خيانة فى المرابحة اخذه بثمنه او رده وفى التولية حط من ثمنه وعند ابى يوسفؒ يحط فيهما وعند محمدؒ خير فيهما

ترجمہ: اور بائع کیلئے جائز ہے ملانا دھوبی کی اجرت اور رنگساز کی اجرت اور نقش ونگار والے کی اجرت اور رسی بٹنے کی اور اٹھانے کی اجرت اس کے ثمن کے ساتھ لیکن یوں کہے گا کہ یہ چیز مجھے اتنے میں پڑی ہے یہ نہ کہے کہ میں نے اتنے میں خریدی ہے اگر مشتری کیلئے خیانت ظاہر ہوئی مرابحہ میں تو لے لے پورے ثمن کے ساتھ یا واپس کردے اور تولیہ میں کم کردے اس کے ثمن سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں میں کم کردے اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں میں اختیار ہے

تشریح: بیع مرابحہ اور تولیہ میں اٹھانے کی مزدوری رأس المال کے ساتھ ملائی جائے گی:

بیع مرابحہ اور تولیہ میں بیع کرتے وقت رأس المال کے ساتھ یعنی ثمن کے ساتھ دھوبی رنگساز وغیرہ کی اجرت ملانا جائز ہے مثلاً ایک تھان خریدا ہزار روپے پر پھر دھوبی سے پچاس (۵۰) روپے میں دھلوایا تو اب وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ تھان مجھے (۱۰۵۰) روپے میں پڑا ہے اب اگر تولیہ کرے گا تو (۱۰۵۰) روپے پر کرے گا اور اگر مرابحہ کرے گا تو (۱۱۰۰) روپے پر دے گا یا مثلاً سفید کپڑا (۱۰۰) روپے میں خریدا پھر (۵۰) روپے میں اس کو رنگ دیا تو مرابحہ کرے گا (۱۵۰) روپے پر یا ایک سادہ سفید کپڑا خریدا (۱۰۰) روپے میں پھر اس کے اندر نقش ونگار کیا (۵۰) روپے میں تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ کپڑا مجھے پڑا ہے (۱۵۰) روپے میں اسی پر مرابحہ یا تولیہ کرسکتا ہے یا ایک چادر پانچ سو (۵۰۰) روپے میں خریدی اور پھر اسکے جھالر بنوائے (۱۰۰) میں تو یہ (۶۰۰) روپے میں پڑ گئی لھذا اب بطور مرابحہ (۷۰۰) روپے میں بیچ سکتا ہے اور بطور تولیہ (۶۰۰) روپے میں اسی طرح اگر گندم لاہور میں خریدلی ہزار روپے فی من کے حساب سے لیکن اس پر وہاں سے سوات لانے کا خرچہ فی من سو روپے آگیا تو اب فی من گندم اس کو پڑ گئی گیارہ سو روپے میں۔

ضابطہ: اصل اور ضابطہ اس باب میں یہ ہے کہ جو چیز خود مبیع یا اس کی قیمت میں اضافہ کرتی ہے اس کو رأس المال کے ساتھ ملانا جائز ہے اور مذکورہ سب صورتیں اسی قبیل سے ہے لیکن بائع یہ نہ کہے گا کہ میں نے یہ چیز اتنے میں خریدی ہے بلکہ یہ کہے گا کہ یہ چیز مجھے اتنے میں پڑی ہے تاکہ جھوٹ لازم نہ آئے کیونکہ جھوٹ بولنا حرام ہے

فان ظهر للمشترى خيانة ...صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے پاس ایک سائکل ہے عمران نے حامد سے کہا کہ میں نے یہ

سائکل ہزار روپے میں خریدی ہے اور اب سو روپے نفع کے ساتھ آپ کو گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے میں بطور مرابحہ فروخت کر رہا ہوں اور حامد نے اس پر اعتماد کر کے لے لیا یا ہزار روپے ہی میں حامد نے بطور بیع تولیہ لے لی۔ ایجاب وقبول کے بعد یعنی بیع تام ہونے کے بعد حامد یعنی مشتری کو معلوم ہوا کہ وہ سائکل عمران نے ہزار روپے میں نہیں بلکہ نو سو (۹۰۰) روپے میں خریدی تھی تو اب کیا کرے

چنانچہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ بیع مرابحہ کی صورت میں حامد اس کو پورے ثمن کے ساتھ یعنی گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے میں لے لے یا سائکل واپس کردے اور بیع تولیہ کی صورت میں جو مقدار خیانت ہے یعنی سو (۱۰۰) روپے وہ کم کرے۔ باقی (۹۰۰) روپے پر تولیہ درست رہے گی۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں مقدار خیانت کم کرے گا یعنی سو (۱۰۰) روپے۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں مشتری کو اختیار ہوگا چاہے تو لے لے پورے ثمن کے ساتھ یا بیع واپس کردے

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع میں ثمن کا اعتبار ہے اور ثمن معلوم ہے کیونکہ ثمن بیان ہوگیا ہے تو عقد بیع اس ثمن کے ساتھ متعلق ہوگا جو بیان ہو چکا ہے اور رہا مرابحہ اور تولیہ کا ذکر تو وہ برائے ترغیب ہے گویا کہ یہ ایک وصف مرغوب فیہ ہے اور وصف مرغوب فیہ کے فوت ہونے سے بیع میں تغیر وتبدل نہیں ہوتا بلکہ مشتری کو اختیار ہوتا ہے کہ دل چاہے تو مقرر شدہ قیمت پر لے لے یا واپس کردے

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مرابحہ اور لفظ تولیہ کا اعتبار ہے کہ عقد مرابحہ اور عقد تولیہ ہو اور عقد مرابحہ اور تولیہ اس بات پر موقوف ہے کہ ثمن اول معلوم ہو پس جس مقدار میں خیانت ہوئی ہے اس کو کم کرنے سے ثمن اول معلوم ہو جائے گا لھذا عقد مرابحہ میں مقدار خیانت کم کرنے کے بعد معلوم نفع باقی رہے گا اور تولیہ میں مقدار خیانت کم کرنے کے بعد اصل تولیہ ہی باقی رہ جائے گی

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع تولیہ کی صورت میں اگر مقدار خیانت کم نہ کیا جائے تو تولیہ تولیہ ہی باقی نہ رہے گی کیونکہ تولیہ ثمن اول کے عوض ہوتی ہے لیکن بیع مرابحہ میں اگر مقدار خیانت کم نہ کیا جائے تو بیع مرابحہ پھر بھی مرابحہ رہے گی لیکن خیانت کی وجہ سے مشتری ثانی کی رضامندی فوت ہوگئی ہے رضاء کے فوت ہونے سے مشتری ثانی کو اختیار ہوگا کہ یا تو پورے ثمن پر لے لے یا بیع واپس کردے ------- مزید تفصیل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالی

فان اشتری ثانیا بعد بیع بربح فان رابح طرح عنه ماربح وان استغرق الربح الثمن لم یرابح اذا

اشتری بعشرة وباعه بخمسة عشر ثم اشتراه بعشرة فانه ان باعه مرابحة یقول قام علی بخسة وان اشتراه بعشرة وباعه بعشرین ثم اشتراه بعشرة لایبیعه مرابحة اصلاً وعندهما یقول قام علی بعشرة فی الفصلین لان البیع الثانی بیع متجدد منقطع الاحکام عن الاول ولابی حنیفةؒ ان قبل الشراء الثانی یحتمل ان یطلع علی عیب فیرده علیه فیسقط الربح الذی ربحه فاذا اشتراه ثانیا تاکد ذلك الربح فصار للمشتری الثانی شبهة ان الربح حصل به فلایکون منقطع الاحکام عن الاول۔

ترجمہ: اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی نفع پر بیچنے کے بعد پس اگر اس کو مرابحۃً بیچنا چاہے تو اس سے کم کرے وہ نفع جو پہلے حاصل کیا ہے اور اگر نفع پورے ثمن کو گھیر لے تو اس کو بطور مرابحہ فروخت نہ کرے یعنی ایک چیز دس روپے میں خرید لی اور پندرہ میں بیچ دی پھر واپس خرید لیا دس روپے میں پس اگر اس کو بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو کہے کہ یہ مجھے پانچ روپے میں پڑی ہے اور اگر اس کو خرید لیا دس روپے میں تو اب بطور مرابحہ بالکل نہ بیچے اور صاحبین کے نزدیک کہے دونوں صورتوں میں کہ مجھے پڑی ہے دس روپے میں کیونکہ بیع ثانی ایک نئی بیع ہے جس کے احکام پہلی بیع سے بالکل جدا ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شراء ثانی سے پہلے یہ احتمال ہے کہ عیب پر مطلع ہو جائے اور اسکو واپس کردے تو ساقط ہو جائے گا وہ نفع جو اس نے کمایا ہے پس جب اس نے خرید لیا دوبارہ تو نفع یقینی ہو گیا پس ثابت ہوا کہ مشتری ثانی کیلئے یہ شبہہ کہ نفع حاصل ہوا ہے اس سے تو اس کے احکام بیع اول سے بالکل الگ نہیں ہیں۔

تشریح: بیع مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہے تو فروخت کی ہوئی چیز سے سابقہ نفع منہاء کرے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے پاس کپڑے کا ایک تھان تھا جو خالد نے دس روپے میں خریدا پھر خالد نے یہ تھان حامد کے ہاتھ پندرہ روپے میں بیچ دیا پانچ روپے نفع کمایا پس خالد نے ثمن اور حامد نے تھان پر قبضہ کر لیا پھر اس کے بعد خالد نے یہی تھان حامد سے دس روپے میں واپس خرید لیا خالد نے تھان پر اور حامد نے ثمن یعنی دس روپے پر قبضہ کر لیا اب اگر خالد اس تھان کو بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو وہ پانچ روپے پر مرابحہ کرے گا یعنی یوں کہے گا کہ یہ تھان مجھے پانچ روپے میں پڑا ہے یہ نہ کہے گا کہ یہ تھان مجھے دس روپے میں پڑا ہے کیونکہ بیع سابق سے جو نفع حاصل ہوا ہے یعنی پانچ روپے اس کو رأس المال سے کم کرے گا تو ثمن پانچ روپے رہ جائے گا۔۔۔۔

اور اگر خالد نے دس روپے میں تھان خریدا تھا پھر حامد کے ہاتھ بیس روپے میں بیچ دیا خالد نے ثمن اور حامد نے تھان پر قبضہ کر لیا

پھر خالد نے یہی تھان حامد سے دس روپے میں واپس خرید لیا تو اب بطور مرابحہ بالکل نہیں بیچ سکتا کیونکہ مرابحہ کیلئے ضروری ہے کہ ثمن اول معلوم اور موجود ہو اور یہاں پر رأس المال سے سابقہ نفع کم کرنے کے بعد ثمن اول باقی ہے ہی نہیں تو مرابحہ کس چیز پر کیا جائے گا ہاں اگر یہ صراحۃً بیان کرے کہ میں نے ایک بار بیچا تھا پھر واپس خرید لیا اور ثمن ثانی پر اتنا نفع حاصل کر رہا ہوں تو پھر یہ مرابحہ ٹھیک ہے۔

حضرات صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں (نفع ثمن کو گھیر لے یا نہ گھیرے) بغیر تفصیل بیان کیے دس روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے

حضرات صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بیع ثانی ایک عقد جدید ہے جس کے احکام بیع اول سے بالکل الگ ہیں جب اسکے احکام بیع اول سے بالکل الگ ہیں تو بیع ثانی کے ثمن یعنی دس روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے جیسے کہ ایک تیسرا آدمی درمیان میں حائل ہو جائے مثلاً خالد نے تھان فروخت کیا حامد کو اور حامد نے فروخت کیا عمران کے ہاتھ اور پھر خالد نے عمران سے خرید لیا دس روپے میں تو خالد دس روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے بلا بیان اسی طرح یہاں بھی مرابحہ کر سکتا ہے

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو نفع عقد اول کی وجہ سے حاصل ہوا ہے یعنی پانچ روپے کا نفع تو اس نفع کے حصول کا شبہ عقد ثانی سے بھی ثابت ہے یعنی جب خالد نے یہ تھان حامد کے ہاتھ پندرہ روپے میں فروخت کیا اور پھر اس سے دس روپے میں واپس لے لیا تو پانچ روپے کا جو خالد کو نفع ہوا یہ عقد ثانی سے ثابت ہوا اس لئے کہ عقد ثانی سے پہلے اس کے ساقط ہونے کا امکان ہے اس طور پر کہ اگر حامد مبیع کے اندر عیب پر مطلع ہو جائے تو وہ تھان خالد کو واپس کر دے گا اور اپنا پندرہ روپے واپس لے لے گا لھذا حامد کو جو پانچ روپے نفع حاصل ہو رہا تھا وہ ساقط ہو جائے گا لیکن جب خالد نے مذکورہ تھان حامد سے واپس دس روپے میں خرید لیا تو پانچ روپے کا نفع خالد کیلئے مضبوط اور متأکد ہو گیا پس پانچ روپے کا نفع حقیقۃً تو عقد اول سے حاصل ہوا ہے لیکن مؤکد ہوا ہے عقد ثانی سے اس لئے اس میں یہ شبہ پیدا ہو گیا کہ یہ نفع عقد ثانی سے حاصل ہوا ہے یہ ایسا ہو گیا گویا کہ خالد نے حامد سے دس روپے کے عوض ایک تھان اور پانچ روپے خرید لئے پانچ روپے تو پانچ روپے کے عوض ہو گئے اور تھان بھی پانچ روپے کے عوض میں ہو گیا اور جب تھان پانچ روپے کے عوض میں ہو گیا تو خالد پانچ روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے کیونکہ دس روپے پر مرابحہ کرنے کی صورت میں خیانت کا شبہ ہو سکتا ہے اور بیع مرابحہ اور تولیہ میں خیانت اور شبہ خیانت دونوں سے احتراز ضروری ہے

ورابح سيد شرى من مأذونه المحيط دينه برقبته على ماشرى بائعه اذا اشترى العبد المأذون

المحيط دينه برقبته ثوبابعشرة فباعه من مولاه بخمسة عشر فالمولى ان باعه مرابحة يقول قام على بعشرة كماذون شرى من سيده اى اذا اشترى المولى بعشرة ثم باعه من ماذون المحيط دينه برقبته بخمسة عشر فالماذون ان باعه مرابحة يقول قام على بعشرة لان بيع المولى من عبده الماذون وشرائه منه اعتبر عدما فى حق المرابحة لثبوته مع المنافى وانما قال المحيط دينه برقبته لانه ح يكون للعبدالماذون ملك اما الماذون الذى لادين عليه فلاملك له فلاشبهةفى ان البيع الثانى لااعتبار له اما اذاكان عليه دين محيط فح يكون البيع الثانى بيعا ومع ذلك لااعتبار له فى حق المرابحة فيثبت الحكم بالطريق الاولى فيما لادين عليه

ترجمہ..اور مرابحہ پر بیچے آقا جس نے اپنے ایسے غلام سے خریدا جسکا دین اس کی گردن پر محیط ہو اس (ثمن) پر جس پر بائع نے خریدا ہے۔عبد ماذون نے جس کی گردن پر دین محیط ہو ایک کپڑا خریدا دس روپے میں اور اپنے مولی کو پندرہ روپے میں بیچا اب اگر مولی بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو کہے کہ مجھے دس روپے میں پڑا ہے جیسے کہ ایک ماذون غلام اپنے آقا سے خرید لے یعنی خریدا مولی نے دس روپے میں پھر بیچ دیا اپنے ماذون کو جس کی گردن پر دین محیط ہو پندرہ روپے میں پس ماذون اگر بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو کہے کہ مجھے پڑا ہے دس روپے میں اس لئے کہ مولی کا بیچنا اپنے ماذون غلام کو یا اس سے خریدنا یہ غیر معتبر ہے مرابحہ کے حق میں کیونکہ یہ ثابت ہے منافی کے ساتھ اور مصنفؒ نے کہا کہ دین اس کی گردن پر محیط ہو کیونکہ اس وقت عبد ماذون کی ملکیت ہوگی اب رہا وہ ماذون جس پر دین نہ ہو تو اس کی ملکیت نہیں ہے تو کوئی شبہ نہیں کہ بیع ثانی کا اعتبار نہ ہو اور جب اس پر دین محیط ہو تو اس وقت بیع ثانی بیع ہے اور اس کے باوجود اس کا اعتبار نہیں مرابحہ کے حق میں تو ثابت ہوگا حکم بطریقہ اولی اس صورت میں جس میں اس پر دین نہ ہو۔

تشریح مولی کا اپنے غلام سے خریدنا مرابحہ کے حق میں معتبر نہ ہوگا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام ماذون فی التجارت ہے اس نے دس روپے کے عوض ایک تھان خریدا اور اس عبد ماذون پر لوگوں کے اتنے قرضے ہیں کہ اس کی گردن پر پوری طرح احاطہ کئے ہوئے ہیں پھر اس عبد ماذون نے یہ تھان اپنے مولی کے ہاتھ پندرہ روپے میں فروخت کیا اب مولی اگر یہ تھان بطور مرابحہ فروخت کرنا چاہے تو وہ دس روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے پندرہ روپے پر نہیں کر سکتا اسی طرح اگر مولی نے ایک تھان دس روپے میں خرید لیا پھر اسی تھان کو اپنے عبد ماذون کے ہاتھ پندرہ روپے میں فروخت کیا اور عبد ماذون پر اتنے قرضے ہیں کہ اس کی گردن پر محیط ہیں اب اگر عبد ماذون یہ تھان بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو دس روپے پر مرابحہ کر سکتا ہے پندرہ پر نہیں

کرسکتا۔

دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں یعنی مولی کا غلام کے ہاتھ فروخت کرنا اور غلام کا مولی کے ہاتھ فروخت کرنا اس میں بیع جائز نہ ہونے کا شبہ ہے حقیقۃً تو عدم جواز نہیں ہے کیونکہ غلام پر جب اتنے قرضے ہیں کہ اس کی گردن پر محیط ہیں تو غلام آقا کا نہیں رہا بلکہ قرض خواہوں کا ہو گیا تو حقیقۃً یہ خرید و فروخت جائز ہے لیکن جب تک غلام قرض خواہوں کے ہاتھوں میں نہیں گیا تو غلام آقا کا ہے یا آقا نے خود قرضے ادا کئے تو تب بھی غلام آقا کا ہے تو اس لئے غلام سے خریدنا در حقیقت اپنے آپ سے خریدنا ہے اور غلام پر فروخت کرنا در حقیقت اپنے آپ پر فروخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں تو اس میں عدم بیع کا شبہ آ گیا اور باب مرابحہ اور تولیہ میں شبہ بھی حقیقت کے مانند ہے لھذا بیع مرابحہ کے حق میں بیع ثانی معتبر نہ ہوگی بلکہ بیع اول معتبر ہوگی اور بیع اول ہوئی ہے دس روپے میں تو مرابحہ دس روپے پر جائز ہوگا اور پندرہ پر جائز نہ ہوگا

لثبوتہ مع المنافی ..کا مطلب یہ ہے کہ اپنے غلام ماذون سے خریدنا یا اس پر فروخت کرنا جائز ہی نہ ہونا چاہئے کیونکہ یہ تو اپنے آپ سے خریدنا ہے یا اپنے آپ پر فروخت کرنا ہے لیکن اس کے باوجود پھر بھی یہ جائز ہے کیونکہ غلام حقیقۃً مولی کا ہے نہیں بلکہ قرض خواہوں کا ہے۔

وانما قال المحیط دینہ برقبتہ ... یہ ایک اعتراض کا جواب ہے **اعتراض** یہ ہے کہ چاہے غلام پر دین محیط ہو یا محیط نہ ہو دونوں صورتوں میں بیع جائز ہونا چاہئے۔ **جواب** .... شارح نے جواب دیدیا کہ نہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ جب غلام پر دین محیط ہو تو یہ اپنی کمائی کا مالک ہے اور مولی اس کی کمائی کا مالک نہیں ہے تو اس صورت میں مولی پر فروخت کرنا یا ان سے خریدنا جائز ہوگا کیونکہ اب یہ دونوں حکماً اجنبی کے حکم میں ہیں تو بیع ثانی اصلاً معتبر ہے البتہ مرابحہ کے حق میں معتبر نہیں۔ اور جب غلام پر دین محیط نہ ہو تو غلام اپنی کمائی کا مالک نہیں بلکہ اس کی کمائی کا مالک مولی ہے تو اس وقت بیع ثانی بالکل معتبر نہیں ہے اور مرابحہ بیع اول کے ثمن پر ہوگی اب اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب غلام پر بالکل دین نہ ہو تو اس وقت بیع ثانی کا اعتبار بطریقہ اولی نہ ہوگا اور مرابحہ ثمن اول پر ہوگی۔

ورب المال علی ماشراہ مضاربہ بالنصف اولا ونصف ما ربح بشرائہ ثانیا منہ ای اشتری المضارب بالنصف ثوبابعشرۃ وباعہ من رب المال بخمسۃ عشر فالثوب قام علی رب المال باثنی عشر ونصف

ترجمہ .اور مرابحہ کرے رب المال اس ثمن پر جس پر مضارب بالنصف نے اولاً خریدا ہے اور آدھے ربح پر جب دوبارہ خریدا مضارب سے یعنی مضارب بالنصف نے ایک کپڑا خریدا دس روپے میں اور اپنے رب المال کے ہاتھ پندرہ روپے میں بیچ دیا تو کپڑا رب المال کو ساڑھے بارہ روپے میں پڑا ہے۔

تشریح رب المال حاصل شدہ نفع کے نصف اور اصل رأس المال پر مرابحہ کرسکتا ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو دس روپے دیدئے کہ اس پر مضاربت کرو اور نفع آدھا آدھا ہوگا چنانچہ مضارب نے اسی دس روپے پر کپڑا خریدا اور اپنے رب المال کے ہاتھ پندرہ روپے میں بیچ دیا اب اگر رب المال اسکو بطور مرابحہ بیچنا چاہے تو وہ مرابحہ کرے گا ساڑھے بارہ روپے پر نہ کہ پندرہ روپے پر کیونکہ دس روپے تو بیع اول کے ہیں اور ڈھائی روپے مضارب نے لے لئے اور ڈھائی روپے رب المال کیلئے رہ گئے تو وہ بیع مرابحہ کے حق میں معتبر نہ ہوں گے لھذا بیع مرابحہ ساڑھے بارہ روپے پر ہوگی

فان عورت المبيعة او وطيت ثيبا رابح بلابيان اى لايجب عليه ان يقول انى اشتريها سليمة فاعورت فى يدى وعند ابى يوسفؒ والشافعیؒ لزمه بيان هذالانه لاشك انه ينقص الثمن بالاعورار وماقيل ان الاوصاف لايقابلها شىء من الثمن معناه ان الاوصاف لايكون لها حصة معلومة من الثمن لا ان الثمن لايزيد بسبب الوصف ولاينقص بفواته على ان هذاالبيع مبنى على الامانة فاحتياطات السابقة لاتناسب هذا لكنا نجيب بانه لم يأت من البائع غرور فانه صادق فى قوله قامت على بكذا لكن المشترى اغتر بحماقته فعليه ان يسأله انك اشتريت بكذا سليمة او معورة فبين له الحال فاذا قصر فى ذلك لايجب على البائع كشف حال لم يسأل عنها

ترجمہ: اگر خریدی ہوئی باندی کانی ہوگئی یا ثیبہ کے ساتھ وطی کی گئی تو مرابحہ کرسکتا ہے بغیر بیان کے یعنی اس پر واجب نہیں کہ یہ کہے کہ میں نے صحیح سالم خریدی تھی پھر میرے پاس کانی ہوگئی امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسکا بیان کرنا لازم ہے کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ثمن کم ہوتا ہے کانا ہونے سے اور جو یہ کہا گیا ہے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا اس کا معنی یہ ہے کہ اوصاف کیلئے ثمن سے حصہ معلومہ نہیں یہ بات نہیں کہ ثمن بڑھتا نہیں وصف کے سبب سے اور اس کے فوت ہونے سے گھٹتا نہیں نیز یہ بھی ہے کہ یہ بیع مبنی ہے امانت پر تو سابقہ احتیاطات اس کے مناسب نہیں۔ لیکن ہم جواب دیتے ہیں

کہ بائع کی طرف سے کوئی دھوکہ نہیں پایا گیا کیونکہ وہ تو سچا ہے اپنے اس قول میں کہ مجھے اتنے میں پڑی ہے لیکن مشتری نے خود دھوکہ کھایا ہے اپنی حماقت سے اس پر لازم تھا کہ وہ یہ پوچھتا کہ تم نے اتنے میں خریدا ہے صحیح یا کانی تو وہ اسکو حال بیان کرتا جب اس میں قصور آ گیا تو واجب نہیں بائع پر اس حال کا واضح کرنا جس کے بارے میں نہیں پوچھا گیا

تشریح باندی اگر خود عیب دار ہو جائے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک صحیح سالم باندی خریدی پھر وہ باندی کسی سماوی آفت سے یا خود بخود کانی ہوگئی یا وہ ثیبہ باندی تھی مشتری نے اس کے ساتھ وطی کر لی اور وطی کی وجہ سے اس میں کوئی نقصان بھی نہیں ہوا تو مشتری اس باندی کو اگر مرابحۃً بیچنا چاہے تو بیچ سکتا ہے اور اس پر یہ بیان بھی واجب نہیں کہ میں نے صحیح سالم خریدی تھی میرے ہاتھ میں کانی ہوگئی یا اس کے ساتھ میں نے وطی کی ہے کیونکہ مشتری نے اپنے پاس ایسی کوئی چیز نہیں روکی جسکے مقابلے میں ثمن آتا ہے کیونکہ مبیع کا صحیح سالم ہونا اوصاف میں سے ہے اور اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا بلکہ اصل کے مقابلے میں ثمن ہوتا ہے اور اصل یعنی باندی موجود ہے اور وصف یعنی سالم ہونا فوت ہوا ہے اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا لھذا اصل ثمن پر مرابحہ درست ہے۔

منافع بضع بھی مال نہیں ہے لھذا اسکے مقابلے میں بھی ثمن نہیں ہوتا یہ اس وقت ہے جبکہ وطی کرنے سے باندی میں کوئی نقصان پیدا نہ ہوا ہو اور اگر وطی کرنے سے نقصان پیدا ہوا ہو تو پھر اس کا بیان کرنا لازم ہے

حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا بیان کرنا ضروری ہے یعنی بیان کئے بغیر مرابحہ جائز نہیں ہے بلکہ یہ بیان ضروری ہوگا کہ میں نے صحیح سالم خریدی تھی پھر میرے پاس کانی ہوگئی کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اعورار یعنی کانا ہونے سے ثمن کم ہو گیا ہے

وما قیل ان الاوصاف لایقابلھا.... حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول پر اعتراض واقع ہوتا ہے اس کا جواب دے رہے ہیں۔**اعتراض** یہ ہے کہ صحیح سالم ہونا یا کانا ہونا وصف ہے اور اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا تو یہاں آپ کیسے فرماتے ہیں کہ ثمن کم ہوتا ہے۔ **جواب....** جواب کا حاصل یہ ہے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے مقابلے میں ثمن کا حصہ معلومہ نہیں ہوتا یہ بات نہیں ہے کہ وصف کے موجود ہونے سے ثمن زیادہ نہیں ہوتا اور وصف کے فوت ہونے سے ثمن گھٹتا نہیں ۔۔۔ دوسری بات یہ ہے کہ بیع مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہے تو سابقہ احتیاطات یعنی بیان سے سکوت اختیار کرنا اس باب کے مناسب نہیں ہے لھذا بیان کرنا ضروری ہے

لکنا نجیب۔۔حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ہے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بائع کی طرف سے کوئی دھوکہ نہیں پایا گیا کیونکہ وہ تو اپنے اس قول میں صادق ہے کہ مجھے اتنے میں پڑی ہے لیکن مشتری کو خود دھوکہ لگ گیا ہے اپنی حماقت کی وجہ سے اسلئے کہ اس کو یہ پہلے معلوم کر لینا چاہئے تھا کہ تو نے یہ باندی کتنے میں خریدی ہے صحیح سالم خریدی ہے یا کانی تو بائع اس کو پوری کیفیت بیان کرتا جب تقصیر اور کمی مشتری کی طرف سے پائی گئی ہے تو بائع پر کوئی الزام نہیں کہ وہ بیان کرے ایسا حال جس کے بارے میں بائع سے سوال نہیں ہوا

وان فقئت اووطئت بكرا لزمه بيانه وفرض فار وحرق نار للثوب المشترى كالاولى وتكسره بنشره وطيه كالثانية ومن اشترى بنساء ورابح بلابيان خير مشتريه فان اتلفه ثم علم لزمه كل ثمنه و كذاالتولية فان ولى بما قام عليه ولم يعلم مشتريه قدره فسد البيع وان علم فى المجلس خير

ترجمہ۔۔اور اگر اس کی آنکھ پھوڑ دی گئی یا اس کے ساتھ وطی کی گئی اس حال میں کہ وہ باکرہ تھی تو اس پر لازم ہے اس کا بیان کرنا اور چوہے کا کاٹنا یا آگ کا جلانا خریدے ہوئے کپڑے کو پہلے کے مانند ہے اور اسکا ٹوٹنا کھولنے سے یا لپیٹنے سے دوسرے کے مانند ہے اور جس نے خرید لیا ادھار اور مرابحہ کیا بیان کے بغیر تو مشتری کو اختیار ہوگا اگر اسکو ہلاک کر دیا پھر پتہ چلا تو اس پر لازم ہے پورا ثمن اسی طرح تولیہ بھی ہے اگر کسی نے بیع تولیہ کی اس ثمن پر جس پر پڑی ہے لیکن مشتری کو معلوم نہیں کہ کتنے میں پڑی ہے تو بیع فاسد ہے اور اگر مجلس میں معلوم ہوا تو اختیار ہے

تشریح: اگر باندی کی آنکھ مشتری نے پھوڑ دی تو؟: صورت مسئلہ یہ ہے کہ باندی کی آنکھ اگر مشتری نے خود پھوڑ دی ہو تو اس صورت میں بیان کرنا لازم ہوگا بیان کئے بغیر مرابحہ جائز نہیں ہے کیونکہ آنکھ پھوڑنے کی صورت میں بائع نے ایک جزا اپنے پاس روک دیا ہے لھذا اس صورت میں اوصاف کے مقابلے میں ثمن ہوگا۔اسی طرح جب باندی باکرہ ہو اور اسکے ساتھ مشتری نے وطی کر لی تو پردہ بکارت زائل کرنا گویا کہ ایک جزا اپنے پاس روکنا ہے اور جز روکنے کی صورت میں ثمن کم ہوتا ہے لھذا اس کے مقابلے میں ثمن کم ہوگا اور بیان کرنا ضروری ہوگا

وفرض فار وحرق نار۔مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کپڑا خریدا پھر اس کو چوہے نے کاٹ دیا یا آگ نے جلا دیا تو یہ پہلے کے مانند ہے یعنی مشتری پر بیان کرنا لازم نہیں ہے بلکہ وہ بغیر بیان کے مرابحہ کر سکتا ہے اور اگر کپڑا بائع کے کھولنے یا لپیٹنے سے پھٹ گیا

تو یہ دوسرے کے مانند ہے یعنی بغیر بیان کے مرابحہ نہیں کرسکتا بلکہ بائع پر بیان کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ اوصاف جب مقصود ہوجائے تو پھراس کے مقابلے میں ثمن ہوتا ہے کپڑا کھولنے اور لپیٹنے میں بائع کے فعل کا دخل ہے اسلئے تلف کرنے کی وجہ سے وصف سلامت مقصود ہوگیا اور جب وصف مقصود ہوگیا تو اس کے مقابلے میں ثمن بھی ضرور ہوگا اور جب وصف کے مقابلے میں ثمن ہے تو بغیر بیان کئے مرابحہ جائز نہ ہوگا

ومن اشتری بنساء. صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ہزار روپے کے عوض ایک غلام بطور ادھار خریدا پھر اسی غلام کو سو روپے نفع کے ساتھ یعنی گیارہ سو (۱۱۰۰) روپے میں فروخت کردیا بطور بیع مرابحہ اور یہ بیان نہ کیا کہ میں نے ادھار خریدا ہے پھر مشتری ثانی کو علم ہوا کہ میرے بائع نے تو یہ ادھار خریدا تھا تو اس صورت میں مشتری کو اختیار ہے چاہے تو بیع واپس کردے یا گیارہ سو روپے میں لے لے اور اگر یہ چیز مشتری ثانی کے پاس ہلاک ہوگئی پھر اس کو پتہ چلا کہ مشتری اول نے بطور ادھار خریدا تھا تو اب کوئی اختیار نہیں بلکہ ثمن مسمی پر لینا پڑے گا اور یہی تفصیل بیع تولیہ میں بھی ہے

فان ولی بما قام علیہ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ یہ غلام میں آپ کو بطور بیع تولیہ فروخت کرتا ہوں جس قیمت پر مجھے پڑا ہے اس قیمت پر آپ کو دیتا ہوں لیکن مشتری کو معلوم نہیں کہ اس کو کتنے میں پڑا ہے تو اس صورت میں بیع فاسد ہے کیونکہ ثمن مجہول ہے اور ثمن کی جہالت سے بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور اگر مجلس کے اندر مشتری ثانی کو علم ہوا کہ مشتری اول کو اتنے میں پڑا ہے پھر بھی اسکو لینے اور نہ لینے کا اختیار ہوگا لینے کا اختیار تو اسلئے ہے کہ ابھی تک مجلس نہیں بدلی تو فساد مستحکم نہیں ہوا مجلس کے آخر میں باخبر ہونا ایسا ہے جیسے کہ مجلس کے اول میں باخبر ہونا اور نہ لینے کا اختیار اسلئے ہے کہ ثمن کی مقدار معلوم ہونے سے پہلے مشتری کی رضامندی پوری نہیں ہوئی اور جب مشتری کی رضامندی پوری نہیں ہوئی تو بیع بھی پوری نہیں ہے اور بیع پوری نہ ہونے سے پہلے مشتری کو اختیار رہتا ہے دل چاہے تو لے لے یا چھوڑ دے لھذا اس صورت میں بھی مشتری کو لینے اور نہ لینے کا اختیار حاصل ہوگا

فصل ولم یجز بیع مشری قبل قبضہ الا فی العقار والفرق بینھما ان نھی النبی ﷺ عن بیع مالم یقبض معلل بان فیہ غرر انفساخ العقد علی تقدیر الھلاک والھلاک فی العقار نادر وعند محمدؒ لایجوز فی العقار ایضا عملاً باطلاق النھی

ترجمہ. اور جائز نہیں ہے خریدی ہوئی چیز کا بیچنا قبضے سے پہلے مگر جائداد میں اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ نبی ﷺ کا روکنا اس

چیز کی بیع جس پر قبضہ نہ ہوا ہو معلل ہے کہ اس میں فسخ ہونے کا دھوکہ ہے ہلاک ہونے کی صورت میں اور ہلاک ہونا جائداد میں نادر ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائداد میں بھی جائز نہیں نہی کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے

تشریح: اس فصل میں مصنفؒ نے ان مسائل کا ذکر کیا ہے جو مرابحہ اور تولیہ کے قبیل سے تو نہیں لیکن مرابحہ اور تولیہ کی طرح ایک قیدزائد کے ساتھ مقید ہیں

قبضے سے پہلے منقولی اشیاء کی بیع جائز نہیں ہے: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے منقولی چیز خریدلی تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرے اس وقت تک اسکو آگے دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے البتہ اگر یہ خریدی ہوئی چیز جائداد ہو تو پھر اسکی بیع جائز ہے قبضے سے پہلے حضرات شیخین کے نزدیک۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک جائداد میں بھی قبضہ کرنے سے پہلے بیع جائز نہیں ہے کیونکہ نبی ﷺ کا نہی فرمانا مطلق ہے اس حدیث میں ،،نھی عن بیع مالم یقبض ،، ,, لاتبیعن شیئا حتی تقبضه ،،اس میں نہی مطلق ہے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ سب کو شامل ہے اور قیاس بھی یہی ہے کہ اشیاء منقولہ اشیاء غیر منقولہ پر قیاس ہیں اور علت جامعہ ان میں غیر منقول ہونا ہے

اور حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا رکن یعنی ایجاب وقبول اہل یعنی عاقل بالغ سے صادر ہوئے ہیں اور بیع کے محل یعنی مال مملوک میں واقع ہوئے ہیں لھذا بیع جائز ہونا چاہئے اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ دونوں میں لیکن اشیاء منقولہ میں تخصیص آگئی ہے حدیث سے چنانچہ ارشاد ہے ,,من ابتاع طعاما فلایبعه حتی یستوفیه ،، اور ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں ہر شئی اس میں داخل ہے نیز اشیاء منقولہ میں ہلاک ہونے کا خطرہ غالب ہے تو اس میں دھوکہ ہے عقد اول کے فسخ ہونے کا یعنی یہ احتمال ہے کہ یہ اشیاء ہلاک ہوجائے اور بائع اول اس کے حوالہ کرنے پر قادر نہ ہوجائے تو بیع ثانی کیسے صحیح ہوگی اور اشیاء غیر منقولہ میں یعنی جائداد میں ہلاکت کا خطرہ غالب نہیں لھذا جائداد کی بیع درست ہوگی قبضے کرنے سے پہلے۔

ومن شری کیلیا کیلا ای بشرط الکلیل لم یبعه ولم یاکله حتی یکیله فانه علیه السلام نهی عن بیع الطعام حتی یجری فیه صاعان صاع البائع وصاع المشتری وشرط کیل البائع بعد بیعه بحضرة المشتری حتی ان کاله البائع قبل البیع لااعتبار له وان کان بحضرة المشتری و کذا ان کاله بعد البیع بغیبة المشتری و کفی به فی الصحیح ان کال البائع بعد بعد البیع بحضرة المشتری فهذا کاف ولایشترط ان یکیل المشتری بعد ذلك ومحمل الحدیث المذکور ما اذا اجتمع الصفقتان بشرط الکیل علی ماسیأتی فی باب السلم وهو ماذا اسلم فی کربر فلما

حل الاجل اشتری المسلم الیہ من رجل کرا وامر رب السلم ان یقبضہ لہ ثم بقبضہ لنفسہ فکتالہ لہ ثم اکتالہ لنفسہ جاز وکذا مایوزن او یعد ای لابیعہ ولایأکلہ حتی یزنہ اویعدہ ثانیا ویکفی ان وزنہ او عدہ بعد البیع بحضرۃ المشتری لامایذرع ای لایشترط ماذکر فی المذروعات

ترجمہ۔اور جس نے خریدی کیلی چیز ناپ کر تو نہ بیچے اور نہ کھائے یہاں تک کہ ناپ لے کیونکہ حضورﷺ نے منع فرمایا ہے طعام کے بیچنے سے یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہو جائے ایک صاع بائع کا اور ایک مشتری کا اور شرط ہے بائع کا ناپنا بیچنے کے بعد مشتری کے سامنے یہاں تک کہ اگر ناپ لیا بائع نے بیع سے پہلے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اگر چہ مشتری کے سامنے ہو اسی طرح اگر ناپ لیا بیع کے بعد مشتری کے غائب ہونے کے وقت میں اور کافی ہے بنا بر قول صحیح اگر ناپ لیا بائع نے بیع کے بعد مشتری کے سامنے تو یہ کافی ہے اور یہ شرط نہیں کہ مشتری ناپ لے اسکے بعد اور حدیث مذکور کا محمل وہ ہے کہ دو سودے جمع ہو جائے کیل کی شرط پر جیسے کہ آئے گا باب سلم میں اور وہ یہ ہے کہ کسی نے بیع سلم کی ایک کر گندم میں پس جب وقت آجائے تو مسلم الیہ ایک کر گندم خرید لے کسی آدمی سے اور کہے رب السلم سے کہ اس پر قبضہ کر میرے لئے پھر اپنے لئے تو وہ ناپے اس کے لئے پھر اپنے لئے تو یہ جائز ہے اسی طرح وہ چیز جو وزن کی جاتی ہے یا گنی جاتی ہے یعنی نہ بیچے اور نہ کھائے یہاں تک کہ وزن کر لے یا گن لے دوبارہ اور کافی ہے اگر وزن کرے یا ناپ لے بیع کے بعد مشتری کے سامنے نہ کہ وہ چیز جو پیمائش کی جاتی ہے یعنی شرط نہیں مذکورہ باتیں پیمائش والی چیزوں میں۔

تشریح کیلی اور وزنی چیزوں کا وزن کرنا ضروری ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کوئی چیز مثلاً گندم یا جو وغیرہ کیل کرنے کی شرط کے ساتھ خریدی شلاً یہ کہا کہ میں نے یہ گندم ہزار روپے کے عوض خرید لی اس شرط پر کہ یہ دس من ہے یا موزونی چیز مثلاً لوہا کہ میں نے یہ لوہا خریدا اس شرط پر کہ یہ دس من ہے پھر مشتری نے اس کو کیل کر لیا یا وزن کر لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر اس نے بشرط کیل یا بشرط وزن فروخت کیا تو اس مشتری ثانی کو اس مبیع میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں چنانچہ وہ نہ اس کو بیچ سکتا ہے اور نہ اس کو کھا سکتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے,, ان النبی ﷺ **نھی عن بیع الطعام حتی یجری فیہ صاعان صاع البائع وصاع المشتری** ،،حدیث میں بائع سے مراد مشتری اول ہے اور مشتری سے مراد مشتری ثانی ہے یعنی جب مشتری اول اپنے واسطے کیل یا وزن کر چکا ہو تب اس کو مشتری ثانی کے ہاتھ فروخت کرنا ناجائز ہے اسی طرح مشتری ثانی نے اپنے واسطے کیل یا وزن کر لیا تو تب کسی اور کے ہاتھ فروخت کرنا ناجائز ہے نیز اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مقدار مشروط سے زیادہ ہو اور یہ زیادتی بائع کا حق ہے اور دوسرے کے مال میں تصرف کرنا حرام ہے اس لئے مشتری ثانی کے واسطے

اس میں تصرف کرنے سے احتراز واجب ہے اس سے معلوم ہوا کہ مشتری بائع کے کیل یا وزن پر اعتماد نہ کرے بلکہ خود بھی اس کو کیل یا وزن کرنا چاہئے۔

یہ اس وقت ہے جبکہ اس کیلی یا وزنی چیز کو بشرط الکیل یا بشرط الوزن فروخت کیا ہو لیکن اگر اس کو مجازفۃً یعنی اٹکل اور اندازے سے فروخت کیا ہو تو پھر دوبارہ کیل یا وزن ضروری نہیں کیونکہ موجودہ چیز جو سامنے موجود ہے وہ پوری کی پوری مبیع ہے چاہے کم ہو یا زیادہ لھذا اس میں کیل یا وزن سے پہلے تصرف جائز ہے اور شرط یہ ہے کہ بائع کیل یا وزن کرے بیع کے بعد مشتری کے سامنے اگر بائع نے کیل یا وزن کیا بیع سے پہلے تو یہ معتبر نہیں اگر چہ مشتری کے سامنے ہو کیونکہ جب تک بیع نہیں ہوئی اس وقت تک بائع اور مشتری کا تحقق نہیں ہوا تو یہ صاع نہ صاع بائع ہے اور نہ صاع مشتری اور معتبر تو صاع بائع اور صاع مشتری ہے لھذا اس کیل کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اسی طرح اگر بائع نے کیل یا وزن کیا بیع کے بعد لیکن مشتری موجود نہ ہو تو پھر بھی اسکا اعتبار نہیں کیونکہ مشتری کی عدم موجودگی میں کیل سے مبیع معلوم نہیں ہوتی اور جب مبیع معلوم نہ ہوئی تو سپردگی معتبر نہ ہوگی اور جب سپردگی معتبر نہ ہوئی تو یہ کیل بھی معتبر نہ ہوگا لھذا مشتری کی عدم موجودگی میں کیل معتبر نہیں ہے۔

وکفی بہ فی الصحیح ..... مسئلہ یہ ہے کہ اگر بائع نے بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں کیل کیا تو اس پر اکتفاء جائز ہے یا نہیں چنانچہ اسکے بارے میں بعض حضرات فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس پر اکتفاء جائز نہیں بلکہ مشتری کیلئے دوبارہ کیل کرنا ضروری ہے کیونکہ ظاہر حدیث ,,حتی یجری فیہ صاعان،، سے معلوم ہوتا ہے کہ دو صاع یعنی ایک صاع بائع کا اور ایک صاع مشتری کا معتبر ہے لیکن صحیح مسلک جو اکثر فقہاء کا مسلک ہے یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں ایک بار کیل کرنے پر اکتفاء جائز ہے کیونکہ ایک بار کیل کرنے سے مبیع بھی معلوم ہوگئی اور مشتری چونکہ موجود ہے اسکی طرف سپردگی بھی متحقق ہوگئی اور مبیع کی مقدار مشروط سے زیادہ ہونے کا احتمال بھی ختم ہوگیا لھذا اس پر اکتفاء جائز ہے۔

ومحمل الحدیث::: سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب آپ نے ایک بار کیل پر اکتفاء کیا تو حدیث میں ,,حتی یجری فیہ صاعان،، آیا ہے اس کا کیا جواب دوگے۔

جواب::: جواب یہ ہے کہ حدیث کا محمل اور مصداق کہ دو بار کیل ضروری ہے اس وقت ہے جبکہ دو عقد جمع ہو جائے جیسے باب السلم میں آرہا ہے کہ ایک شخص نے ایک کر گندم میں بیع سلم کی مثلاً مسلم الیہ کو ہزار روپے دیدئے کہ ایک ماہ بعد مجھے ایک من گندم دینا جب وقت آگیا تو مسلم الیہ نے ایک من گندم کسی سے لے لی اور رب السلم سے کہا کہ اس پر قبضہ کرو تو ایک مرتبہ کیل

کرنا کافی نہ ہوگا بلکہ یوں کہے گا کہ پہلے میرے واسطے (یعنی مسلم الیہ کے واسطے) قبضہ کرو اور پھر اپنے واسطے (یعنی رب السلم کے واسطے) قبضہ کرو تو یہ جائز ہے کیونکہ اس صوررت میں دو عقد بشرط الکیل جمع ہو گئے ہیں اور دو مرتبہ کیل بھی پایا گیا لھذا یہ جائز ہوگا اور حدیث کا مصداق بھی یہی ہے اسی طرح وزنی یا عددی اشیاء بھی ہیں یعنی اسکا دوبارہ وزن کرنا یا گننا ضروری ہے اس کے بغیر اس میں تصرف جائز نہیں ہے اور اگر اسکا وزن یا شمار مشتری کے سامنے ہوا ہو تو اس پر اکتفاء جائز ہے کما مر۔

لا ما یزرع .... یعنی مذکورہ تفصیل کہ دوبار کیل کرنا یا وزن کرنا یہ مکیلات اور موزونات میں ضروری ہے لیکن مذروعات میں دوبارہ زراع اور پیمائش کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ زراع کپڑے میں وصف ہے اور وصف کی کمی زیادتی کی وجہ سے اصل مبیع میں فرق نہیں پڑتا لھذا اگر کسی نے دس گز کپڑا خریدا اور پھر پیمائش کئے بغیر آگے فروخت کیا تو یہ جائز ہے۔

وصح التصرف فی الثمن قبل قبضه مثل ان یأخذ البائع من المشتری عوض الثمن ثوباوالحط عنه والمزید فیه حال قیام المبیع لا بعدهلاکه قوله حال قیام المبیع یتعلق بالمزید فان الزیادة علی الثمن لایصح بعدهلاك المبیع لکن الحط یصح وفی المبیع ای صح الزیادة فی المبیع ویتعلق استحقاقه بالجمیع یمکن ان یراد به ان البائع یکون مستحقا لجمیع الثمن من الزائد والمزید علیه والمشتری یستحق جمیع المبیع من الزائد ولمزید علیه ویمکن ان یراد انه اذا استحق مستحق المبیع او الثمن فالاستحقاق یتعلق بجمیع مایقابله من المزید والمزید علیه فلایکون الزائد صلة مبتدأة کماهو مذهب زفرؒ والشافعیؒ فیرابح یولی علی الکل ان زید وعلی مابقی ان حط فان الزیادة والحط التحقا باصل العقد والشفیع یأخذ بالاقل فی الفصلین ای فی الزیادة علی الثمن والحط عنه اما فی الحط فلانه التحق باصل العقد واما فی الزیادة فلان حقه تعلق بالثمن الاول فلایملك الغیر ابطال حقه الثابت ۔۔

ترجمہ..اور صحیح ہے تصرف کرنا ثمن میں قبضے سے پہلے مثلاً لیلے بائع مشتری سے ثمن کے عوض ایک کپڑا اور ثمن سے کمی کرنا اور اسمیں اضافہ کرنا جب کہ مبیع باقی ہو نہ کہ اس کے ہلاک ہونے کے بعد۔حال قیام المبیع متعلق ہے مزید سے کیونکہ ثمن میں زیادتی صحیح نہیں ہے مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد لیکن کمی کرنا صحیح ہے اور مبیع میں یعنی صحیح ہے زیادتی مبیع میں اور استحقاق سب کے ساتھ متعلق ہوگا ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ بائع مستحق ہوگا پورے ثمن کا زائد (یعنی ابھی جو اضافہ ہوا ہے) اور مزید علیہ (یعنی پرانا ثمن) سب کا اور مشتری مستحق ہوگا پوری مبیع کا زائد (یعنی ابھی جو اضافہ ہوا ہے) اور مزید علیہ (یعنی پرانی مبیع) سب کا اور یہ

بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ جب مبیع یا ثمن کا کوئی مستحق نکل آئے تو استحقاق متعلق ہوگا اس پوری چیز کے ساتھ جو اس کے مقابلے میں ہے یعنی مزید اور مزید علیہ سب کے تو یہ اضافہ ابتدائی صلہ نہ ہوگا جیسے کہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو مرابحہ اور تولیہ کرے گا پورے پر اگر اضافہ ہوا ہو اور باقی پر اگر کمی ہوئی ہو اسلئے کہ زیادتی اور کمی پیوست ہوتی ہے اصل عقد کے ساتھ اور شفیع لے گا دونوں فصلوں میں یعنی ثمن پر اضافے اور اس سے کمی میں۔ کمی کی صورت میں تو اس لئے کہ یہ لاحق ہوتی ہے اصل عقد کے ساتھ اور زیادتی کی صورت میں اسلئے کہ اسکا حق وابستہ ہو چکا ہے ثمن اول کے ساتھ تو کوئی دوسرا شخص اس کے ثابت شدہ حق کے باطل کرنے کا مالک نہیں ہے۔

تشریح ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس میں تصرف کرنا جائز ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عقد بیع کے بعد ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے بائع کیلئے ثمن کے اندر تصرف کرنے کی اجازت ہے خواہ ثمن مما لایتعین کے قبیل سے ہو جیسے نقود یا مما یتعین کے قبیل سے جیسے مکیلی وموزونی اشیاء مثلاً کسی نے ایک سائکل ایک ہزار روپے کے عوض خرید لی ابھی تک بائع نے ہزار روپے پر قبضہ نہیں کیا کہ بائع نے مشتری سے ہزار روپے کے عوض ایک کپڑا خرید لیا تو یہ جائز ہے یا سائکل خرید لی ایک من گندم کے عوض ابھی تک گندم پر قبضہ نہیں کیا کہ گندم کے عوض مشتری سے ایک کپڑا خرید لیا تو یہ جائز ہے۔ وجہ اسکی یہ ہے کہ عقد بیع کے بعد بائع ثمن کا مالک ہو چکا ہے خواہ اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اپنی ملکیت میں تصرف کرنا جائز ہے اور تصرف سے مانع عقد کے فسخ ہونے کا دھوکہ ہے ثمن کے ہلاک ہونے کی صورت میں لیکن ثمن کی ہلاکت سے عقد فسخ نہیں ہوتا بلکہ اس کا مثل دیا جائے گا لھذا عقد فسخ ہونے کا دھوکہ نہیں ہے تو قبضے سے پہلے بائع کیلئے ثمن میں تصرف کرنا جائز ہے۔

قولہ والحط عنہ... صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مشتری بائع کیلئے ثمن میں اضافہ کرے مثلاً ایک سائکل خریدی تھی ہزار روپے میں پھر مشتری نے سو روپے کا اضافہ کر کے گیارہ سو روپے دیدیے تو یہ جائز ہے لیکن یہ اضافہ اس وقت جائز ہے جبکہ مبیع قائم اور موجود ہو اور اگر مبیع موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہو چکی ہو تو پھر ثمن میں اضافہ جائز نہیں اسی طرح اگر بائع نے ثمن میں کمی کی مثلاً ایک ہزار روپے ثمن ہے بائع نے سو روپے کم کر کے نو سو روپے لے لئے تو یہ بھی جائز ہے خواہ مبیع موجود ہو یا نہ ہو اسی طرح صحیح ہے اضافہ مبیع میں مثلاً ایک شخص نے ہزار روپے کے عوض ایک من گندم خرید لی پھر بائع نے اس پر پانچ کلو کا اضافہ کیا تو یہ جائز ہے یہ اضافہ اور کمی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہوگی یعنی اب بائع پورے ثمن کا حقدار ہے سابقہ ثمن اور اضافہ شدہ ثمن دونوں کا۔ اسکو مبیع روکنے کا حق حاصل ہے ثمن کی وصول یابی کے واسطے۔ اسی طرح اگر ثمن کم کیا تو کم ثمن کے ساتھ مبیع متعلق ہوگی جب وہ مقدار ادا کی گئی

تو مبیع حوالہ کرنا لازم ہوگا۔

ویتعلق استحقاقہ بالجمیع ..... شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں

(۱) یہ کہ بائع مستحق ہو پورے ثمن کا مزید اور مزید علیہ سب کا اور مشتری مستحق ہو پوری مبیع کا مزید اور مزید علیہ سب کا۔

(۲) یہ کہ جب مبیع کا کوئی مستحق ظاہر ہو جائے یا ثمن کا کوئی مستحق ظاہر ہو جائے تو یہ استحقاق پورے ثمن یعنی سابقہ اور اضافہ شدہ سب کو شامل ہوگا اسی طرح جب مبیع کا کوئی مستحق ظاہر ہو گیا تو مستحق پوری مبیع کو سابقہ اور اضافہ شدہ سب کو لے گا اور مشتری کو اس پوری مبیع کا مکمل ثمن واپس کر دیا جائے گا اور یہ زیادتی مشتری کی طرف سے احسان اور ابتداء صلہ شمار نہ ہوگا بلکہ اصل عقد کے ساتھ متعلق ہوگا۔۔ جبکہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ کمی اور زیادتی اصل عقد کے ساتھ متعلق نہ ہوگی بلکہ یہ اضافہ ثمن کے اندر مشتری کی طرف سے احسان اور ہبہ ہوگا اور مبیع کے اندر اضافہ کرنا بائع کی طرف سے احسان اور ابتداء صلہ ہوگا۔۔ تفصیل مع الدلائل آپ ہدایہ وغیرہ بڑی کتابوں میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالی۔

فیرابح ویولی علی الکل ان زید .. یہ تفریع ہے اس بات پر کہ یہ اضافہ اور کمی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ثمن ہزار روپے طے ہوا تھا پھر مشتری نے ثمن میں سو روپے کا اضافہ کیا اب کل ثمن گیارہ سو روپے ٹھہرا اب اگر مشتری اس چیز کو بطور بیع مرابحہ بیچنا چاہے تو مرابحہ اور تولیہ گیارہ سو روپے پر کرے گا یعنی اصل ثمن گیارہ سو روپے بتلائے گا نہ کہ ہزار روپے اس لئے کہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو چکا ہے اور اگر بائع نے ثمن میں کمی کی یعنی ہزار روپے سے سو روپے کم کئے اور ثمن نو سو روپے ٹھہرایا تو اب اصل ثمن نو سو روپے بتلائے گا کیونکہ کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو چکی ہے اور اصل ثمن نو سو روپے ہے

والشفیع یأخذھا بالاقل فی الفصلین .... یہ ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اضافہ اور کمی جب اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوتی ہے تو شفیع کے حق میں یہ زیادتی اور کمی اصل عقد کے ساتھ لاحق ہونی چاہئے مثلا ایک مکان خرید ا مشتری نے ہزار روپے میں پھر سو روپے کا اضافہ کیا تو ثمن گیارہ سو روپے بن گیا تو شفیع کے حق، میں گیارہ سو روپے کا اعتبار کرنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ شفیع ہزار روپے میں لیتا ہے۔

جواب ... یہ ہے کہ شفیع کا حق عقد اول یعنی ہزار روپے کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے اور مقدار زائد یعنی سو روپے اس پر واجب کرنے میں اسکے ثابت شدہ حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے اور بائع اور مشتری کو کسی غیر کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اس میں غیر کا ضرر ہے البتہ کمی شفیع کے حق میں بھی معتبر ہوگی اسلئے کہ اس میں ضرر نہیں شفیع کا بلکہ محض نفع ہے لھذا اسکا اعتبار

کیا جائے گا نیز یہ بھی ملحق ہوتی ہے اصل عقد کے ساتھ اور شفیع کا حق بھی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو اس کے حق میں بھی ظاہر ہوگی۔

فلو قال بع عبدك من زيد بالف علی انی ضامن كذا من الثمن سوا الالف اخذ الالف من زيد والزيادة منه ولو لم يقل من الثمن فالالف على زيد ولاشیء عليه و كل دين اجل الی اجل معلوم صح الا القرض فانه يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئة فلايجوز لانه يصير ربوا لان النقد خير من النسيئة ۔

ترجمہ... اگر ایک شخص نے کہا کہ تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کرو ہزار کے عوض اس شرط پر کہ میں ضامن ہوں اتنی مقدار کا ثمن سے ہزار کے علاوہ تو بائع لے ہزار روپے زید سے اور زیادہ اس سے اور اگر نہ کہا من الثمن تو ہزار زید پر ہے اور اس پر کچھ نہیں اور ہر وہ دین جس کیلئے معلوم میعاد مقرر کی تو صحیح ہے سوائے قرض کے کیونکہ پھر تو وہ دراہم کی بیع دراہم کے عوض ہو جائے گی ادھار اور یہ جائز نہیں اسلئے کہ یہ ربوا ہو جائے گا کیونکہ نقد بہتر ہے ادھار سے۔

تشریح اگر اضافے کی شرط اجنبی کی طرف سے ہو تو اضافہ کس پر لازم ہوگا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے عمران سے کہا کہ تو اپنا غلام خالد کے ہاتھ اس شرط پر فروخت کرو کہ سو روپے کا میں ضامن ہوں ثمن سے ہزار کے علاوہ اور عمران نے اس طرح کر لیا تو ہزار روپے خالد پر لازم ہے اور سو روپے زید پر کیونکہ ثمن کے اندر اضافہ جس طرح مشتری کی جانب سے صحیح ہے اسی طرح اجنبی کی جانب سے بھی صحیح ہے اور جب اس نے من الثمن نہیں کہا بلکہ مطلق یہ کہا ہو کہ سو روپے میں دوں گا تو اس صورت میں اس اجنبی پر سو روپے لازم نہیں کیونکہ یہ تبرع ہے اور تبرع میں الزام نہیں ہوتا۔

وکل دین اجل الی اجل.... مسئلہ یہ ہے کہ ہر وہ دین جس کی ادائیگی فی الحال واجب ہو اگر اس میں صاحب دین مدیون کے واسطے کوئی معلوم میعاد مقرر کر دے تو یہ دین مؤجل ہو جائے گا اور اس تاجیل کی پابندی لازم ہوگی یعنی میعاد مقررہ سے پہلے نہیں مانگ سکتا کیونکہ دین صاحب حق کا اپنا حق ہے وہ اپنا حق ساقط بھی کر سکتا ہے کہ مدیون کو بالکل بری کر دے تو اس میں تخفیف بھی کر سکتا ہے کہ مدیون کے واسطے کوئی معلوم میعاد مقرر کر دے لیکن اگر قرض ادا کرنے کیلئے کوئی میعاد مقرر کی گئی ہو تو ہمارے نزدیک یہ لازم نہیں بلکہ میعاد مقرر کرنے سے پہلے مُقرِض مقروض سے فوری مطالبہ کر سکتا ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک قرض میں میعاد مقرر کرنا درست ہے اور اسکی پابندی ضروری ہوگی۔

دلیل ان کی یہ ہے کہ قرض مقروض کے ذمہ واجب ہوتا ہے جیسے کہ دوسرے دیون واجب ہوتے ہیں پس جس طرح دوسرے دیون میں میعاد کی پابندی لازم ہے اسی طرح قرض میں پابندی لازم ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قرض ابتداءً عاریت اور تبرع ہے اور انتہاء معاوضہ ہے ابتداء کا لحاظ کرتے ہوئے قرض میں میعاد لازم نہیں ہے کیونکہ تبرع ہے اور تبرع میں میعاد لازم نہیں ہوتی اور انتہاء کا لحاظ کرتے ہوئے میعاد مقرر کرنا صحیح ہونا چاہئے اس لئے کہ معاوضہ ہے کیونکہ مُقرِض جو چیز مقروض کو دیتا ہے مقروض اس چیز کا مثل واپس کرتا ہے نہ کہ عین شئی یہ تو معاوضہ ہوگیا لیکن یہاں پر انتہاء کے لحاظ سے بھی میعاد مقرر کرنا درست نہیں کیونکہ میعاد مقرر کرنے کی صورت میں ''بیع الدراھم بالدراھم نسیئۃ'' یعنی دراہم کا دراہم کے عوض ادھار خریدنا لازم آتا ہے اور یہ ربوا ہے اگرچہ دراہم میں کمی زیادتی نہ ہو اور ربوا کا لازم آنا فساد قرض کا تقاضا کرتا ہے حالانکہ شریعت اسلام میں قرض دینا مندوب اور مستحسن ہے لھذا ہم نے قرضے کی ابتدائی حالت کا اعتبار کیا اور بغیر لزوم میعاد کے اس کے جواز کے قائل ہوگئے والله اعلم

۸۔شعبان المعظم ۱۴۲۷ھ

مطابق ۲۔ستمبر ۲۰۰۶ء

باب الربوا

ربوا کے لغوی معنی: ربوا کا لغوی معنی ہے مطلق زیادتی جیسے کہا جاتا ہے ھذا الشی ء یربو علی ھذا یہ چیز اس چیز سے بڑھ کر ہے ربوہ بلند مقام کو کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام اماکن سے بڑھکر ہوتا ہے۔

ربوا کے اصطلاحی معنی: اصطلاح شریعت میں ربوا کا استعمال پانچ قسم کے معانی کیلئے ہوتا ہے لیکن زیادہ تر اسکا استعمال دو معنو کیلئے ہوتا ہے۔

ایک ربوالنسیہ اور دوسرا ربوالفضل۔

ربوالنسیہ کی تعریف۔ "ھو القرض المشروط فیہ الاجل وزیادۃ مال علی المستقرض" وہ قرض جس میں اجل کی شرط لگائی گئی ہو اور مستقرض پر اضافے کی شرط ہو۔ اس کو ربوالقران بھی کہا جاتا ہے سود اور ربوا کی یہ قسم حرام ہے تمام ادیان سماویہ میں اور اسکی حرمت پر نصوص موجود ہیں تمام کتب سماویہ میں یہاں تک کہ موجودہ انجیل میں بھی اسکی حرمت پر نصوص موجود ہیں۔

(۔تفصیل کیلئے دیکھئے تکملہ فتح الملھم ج نمبر ا ص نمبر ۵۶۷)

ربوالفضل کی تعریف خود کتاب میں آرہی ہے:

سود کھانے والوں کی سزاء: اللہ تعالی نے سود کھانے والوں کیلئے پانچ قسم کی سزائیں بیان فرمائی ہے۔

(۱) تخبط۔ ارشاد باری تعالی ہے ,, لایقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطٰن من المس۔

(۲) محق۔ مثلا یمحق اللہ الربوا ویربی الصدقات۔

(۳) اعلان جنگ۔ فأذنوا بحرب من اللہ ورسوله۔

(۴) کفر۔۔ وذروا مابقی من الربوا ان کنتم مؤمنین۔ یعنی حرمت کے بعد بھی سود نہ چھوڑو گے اور حلال سمجھو گے تو ایمان سے خارج ہو جاؤ گے۔

(۵) خلود فی النار۔ ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون۔

حدیث شریف میں ہے،، لعن رسول ﷺ اکل الربوا وموکلہ وشاھدیہ وکاتبہ،،۔

ھو فضل خال عن عوض شرط لاحد العاقدین فی المعاوضة ای فضل احد المتجانسین علی الاخر بالمعیار الشرعی ای الکیل او الوزن ففضل قفیزی شعیر علی قفیزی بر لایکون من باب الربوا وکذا فضل عشرة اذرع من الثوب الھروی علی خمسة اذرع منہ لایکون من ھذا الباب وانما قال خال عن العوض احترازا عن بیع کر بر وشعیر بکری بر وکری شعیر فان للثانی فضلا علی الاول لکن غیر خال عن العوض بصرف الجنس الی خلاف الجنس وقال شرط لاحدالعاقدین حتی لو شرط لغیرھما لایکون من باب الربوا وقال فی المعاوضة حتی لم یکن الفضل الخالی عن العوض الذی ھو فی الھبة ربوا

ترجمہ یہ وہ زیادتی ہے جو خالی ہو عوض سے جو شرط کی گئی ہو عاقدین میں سے کسی ایک کیلئے عقد معاوضہ میں یعنی دو ہم جنس چیزوں میں ایک کی زیادتی دوسری پر معیار شرعی سے یعنی کیل یا وزن سے تو دو قفیز جو کی زیادتی ایک قفیز گندم پر یہ باب ربوا سے نہیں ہے اسی طرح دس گز ہروی کپڑے کا اضافہ پانچ گز ہروی کپڑے پر بھی باب ربوا میں سے نہیں ہے اور کہا کہ خالی ہو عوض سے اس سے احتراز ہے ایک کر گندم اور ایک کر جو کی بیع بمقابلہ دو کر گندم اور جو کی بیع سے کہ اس میں بھی ثانی کا اضافہ ہے اول پر لیکن یہ عوض سے خالی نہیں کیونکہ جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جاتا ہے اور کہا کہ شرط ہو احد العاقدین کیلئے لیکن اگر شرط کی گئی ہو ان دونوں کے علاوہ کیلئے تو یہ بھی باب ربوا سے نہیں ہے اور کہا کہ عقد معاوضہ میں ہو تو وہ زیادتی جو خالی ہو عوض سے ہبہ میں ربوا نہ ہوگی۔

تشریح ربو کی تعریف اور فوائد قیود: اس عبارت میں مصنفؒ نے ربوا کی تعریف کی ہے اور شارح نے فوائد قیود ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ربوا کی تعریف یہ ہے ھو فضل خال عن عوض شرط لاحد العاقدین فی المعاوضة ۔ ربوا وہ زیادتی ہے جو خالی ہو عوض سے اور اس زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو عاقدین میں سے کسی ایک کیلئے عقد معاوضہ میں۔

شارح فرماتے ہیں کہ فضل سے مراد مطلق زیادتی نہیں بلکہ وہ زیادتی مراد ہے جو دو ہم جنس چیزوں میں تبادلے کے وقت ایک طرف سے زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو اور وہ چیز بھی معیار شرعی پر اترتی ہو یعنی مکیلی یا موزونی چیز ہو چنانچہ اگر ایک طرف سے دو قفیز جو ہو اور دوسری طرف سے ایک قفیز گندم ہو تو یہ ربوا نہ ہوگا اسلئے کہ اس میں جنس ایک نہیں اور ربوا کے متحقق ہونے کیلئے اتحاد جنس ضروری ہے۔ اسی طرح ایک طرف سے دس گز ہرات والا کپڑا ہو اور دوسری طرف سے پانچ گز ہرات والا کپڑا ہو تو یہ

بھی ربوانہیں ہے اس لئے کہ معیار شرعی موجود نہیں یعنی کیلی اور موزونی ہونا کیونکہ کپڑا نہ کیلی ہے اور نہ موزونی۔

قولہ خال عن العوض: اس قید کے ساتھ احتراز ہے اس صورت سے کہ ایک طرف سے ایک کر گندم اور ایک کر جو ہو اور دوسری طرف سے دو کر گندم اور دو کر جو ہو اس صورت میں بھی ایک کا دوسرے پر اضافہ موجود ہے لیکن یہ عوض سے خالی نہیں اس لئے کہ ایک کر گندم مقابلے میں دو کر جو کے ہے اور ایک کر جو مقابلے میں دو کر گندم کے ہے تو جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا گیا عقد کو صحیح کرنے کیلئے لھذا یہ زیادتی عوض سے خالی نہیں ہے تو یہ عقد جائز ہوگا اور ربوا نہ کہلائے گا۔

شرط لاحد العاقدین.... زیادتی اس وقت ناجائز ہے کہ جب عاقدین میں سے کسی ایک کے واسطے شرط کی گئی ہو لیکن اگر عاقدین کیلئے زیادتی نہ ہو بلکہ اجنبی کیلئے زیادتی کی شرط لگائی گئی ہو مثلاً یہ کہا کہ مجھے ایک کر گندم دیدو بمقابلہ ایک کر گندم کے اس شرط پر کہ ایک کر اضافی گندم تم زید کو دو گے یہ زیادتی ربوا نہیں ہے اور یہ زید کو دینا لازم بھی نہیں۔

فی المعاوضۃ.... زیادتی اس وقت ناجائز ہے جبکہ عقد معاوضہ میں اس کی شرط لگائی گئی ہو اگر عقد معاوضہ میں نہ ہو جیسے کہ ہبہ میں کہ ایک طرف سے اضافہ اور زیادتی ہوتی ہے بلکہ ہبہ تو پورا کا پورا زیادتی ہے عوض سے خالی ہے تو یہ بھی ربوا نہیں ہے اسلئے کہ ہبہ عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ عقد تبرع ہے۔

وعلته القدر مع الجنس المراد بالقدر الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات وعند الشافعيؒ الطعم في المطعومات والثمية في الاثمان والجنسية شرط والمساواة مخلص والاصل الحرمة وعند مالكؒ علته الطعم والادخار۔

ترجمہ. اور علت ربوا قدر مع الجنس ہے مراد قدر سے کیل ہے مکیلی اشیاء میں اور وزن ہے موزونی اشیاء میں اور امام شافعیؒ کے نزدیک طعم ہے کھانے والی چیزوں میں اور ثمنیت ہے ثمن والی چیزوں میں اور ہم جنس ہونا شرط ہے اور مساوات چھڑانے والا ہے اور اصل حرمت ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربوا طعم اور ادخار ہے۔

تشریح علت ربوا میں ائمہ کا اختلاف: اس بات پر تمام مجتہدین کا اتفاق اور اجماع ہے کہ حرمت ربوا کا حکم صرف اشیاء ستہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ معلول بعلتہ ہے تو یہاں سے مصنفؒ ائمہ کرام کے نزدیک جو علت ہے ربوا کیلئے وہ بیان فرما رہے ہیں۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ احناف کے نزدیک علت ربوا قدر مع الجنس ہے قدر سے مراد کیل ہے مکیلات میں اور وزن ہے موزونات

میں اور جنس سے مراد یہ ہے کہ دونوں چیزوں کی جنس ایک ہو اگر دونوں کی جنس ایک ہو مثلا دونوں طرف سے گندم ہو اور قدر بھی ہو یعنی دونوں مکیلی ہو یا موزونی ہو تو پھر تفاضل اور ادھار دونوں حرام ہے۔
اور امام شافعیؒ کے نزدیک علت ربوا طعم اور ثمنیت ہے یعنی مطعومات میں طعم اور اثمان میں ثمنیت ہے چنانچہ ہر اس چیز میں ربوا حرام ہوگا جس میں طعم ہونا یا ثمن ہونا پایا جائے اور مطعوم سے مراد ہر وہ چیز ہے جو عام طور پر کھائی جاتی ہے خواہ روزی بنا کر ہو یا سالن بنا کر یا بطور تلذذ اور تفکہ ہو۔ اور ثمن سے مراد ہر وہ چیز ہے جو خلقی طور پر ثمن ہو جیسے سونا چاندی یا عرفی ثمن ہو جیسے رائج الوقت کرنسی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اموال ربویہ میں اصل حرمت ہے لیکن حرمت ربوا سے چھٹکارہ دلانے والی چیز دونوں عوضوں کے درمیان مساوات اور برابری ہے یعنی علت ربوا پایا جانے کی صورت میں اگر مساوات موجود ہو تو پھر حرام نہ ہوگا بلکہ مباح ہوگا اور ربوا متحقق ہونے کیلئے جنسیت شرط ہے یعنی ربوا اس وقت متحقق ہوگا جبکہ دونوں چیزوں کی جنس ایک ہو۔
اور امام مالکؒ کے نزدیک علت ربوا طعم اور ادخار ہے یعنی جو چیزیں کھائی جاتی ہیں یا اس کو ذخیرہ کیا جاتا ہے اس میں ربوا متحقق ہوگا ورنہ نہیں (مزید تفصیل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے) ان شاء اللہ تعالی۔

فحرم بیع الکیلی والوزنی بجنسه متفاضلا ولو غیر مطعوم کالجص والحدید الجص من المکیلات والحدید من الموزونات وفیهما خلاف الشافعیؒ ومالکؒ بناء علی ماذکرنا من العلة وحل متماثلا ای البیع فی الاشیاء المذکورة۔

ترجمہ: تو حرام ہے بیع کیلی اور موزونی چیز کی اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ اگر چہ وہ غیر مطعوم ہو جیسے چونا اور لوہا چونہ مکیلات میں سے ہے اور لوہا موزونات میں سے اور ان دونوں میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا اختلاف ہے مبنی ہے اس علت پر جو ہم نے ذکر کی ہے اور حلال ہے برابری کے ساتھ یعنی بیع ان اشیاء مذکورہ میں۔

تشریح علت ربوا پر تفریع: حرمت ربوا کی علت پر تفریع ہے جس میں ثمرۂ اختلاف ظاہر ہوتا ہے مسئلہ یہ ہے کہ مکیلی اور موزونی اشیاء کی بیع اپنی ہم جنس کے عوض زیادتی اور تفاضل کے ساتھ جائز نہیں ہے بلکہ برابری ضروری ہے خواہ وہ چیز کھانے کے قبیل سے نہ ہو جیسے چونا اور لوہا مثلا چونا جب چونے کے عوض میں فروخت کر رہا ہو تو برابری ضروری ہے اسلئے کہ ہمارے نزدیک علت ربوا موجود ہے یعنی جنس بھی ایک ہے اور قدر یعنی وزن بھی موجود ہے اسلئے کہ چونا موزونی چیز ہے اسی طرح لوہا جب لوہے کے عوض فروخت کر رہا ہو تو برابری ضروری ہے اسلئے کہ جنس بھی ایک ہے اور قدر یعنی وزن بھی موجود ہے لھذا تفاضل جائز نہ ہوگا اور برابری کے ساتھ جائز ہوگا اس میں امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک چونا اور لوہا جب اپنے ہم

جنس کے عوض میں فروخت ہورہے ہوں تو ربوا متحقق نہیں ہوتا اسلئے کہ ان کے نزدیک علت ربوا موجود نہیں کیونکہ چونا اور لوہا نہ مطعومات میں سے ہیں اور نہ اثمان میں سے لھذا تفاضل کے ساتھ اپنی جنس کے عوض فروخت کرنا جائز ہوگا۔

وبلا معيار اى حل البيع متفاضلا ى المعيار كحفنة بحفنتين وتمرة بتمرتين وعند الشافعيؒ لايحل بيع المطعومات حفنة بحفنتين بناء على ما ذكرنا من العلة وبناء على ان الاصل عندنا الحل وعنده الحرمة فعندنا مايدخل فى الكيل يثبت فيه الحرمة ومالايدخل فيه يبقى على اصله وهو الحل وعند الشافعيؒ الاصل الحرمة والمساوات مخلص فمالايدخل فى المسوى الشرعى وهو الكيل يبقى على الاصل وهو الحرمة وانما جعل الحرمة اصلا بقوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فمالايكون مساويا كان حراما قلنا المعنى لاتبيعوا الطعام الذى يدخل فى المسوى الشرعى الاسواء بسواء كما اذا قيل لاتقتلوا الحيوان الا بالسكين المراد الحيوان الذى يمكن قتله بالسكين لاالقمل والبرغوث

ترجمہ..اور بغیر معیار کے یعنی حلال ہے بیع زیادتی کے ساتھ ان چیزوں میں جو معیار شرعی میں داخل نہیں جیسے ایک لپ بھر کے دولپ بھر کے بدلے میں اور ایک انڈا دو انڈوں کے عوض میں اور ایک کھجور کی بیع دو کھجور کے عوض میں اور امام شافعیؒ کے نزدیک حلال نہیں مطعومات کی بیع ایک لپ بھر کی دولپ بھر کے عوض میں مبنی اس علت پر جو ہم نے ذکر کی ہے اور مبنی ہے اس بات پر کہ اصل ہمارے نزدیک حلت ہے اور ان کے نزدیک حرمت ہے تو ہمارے نزدیک جو چیز داخل ہو کیل مین اسمیں حرمت ثابت ہوگی اور جو داخل نہ ہو وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ حلت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اصل حرمت ہے اور برابری چھٹکارہ دینے والا ہے تو جو آلہ شرعیہ میں داخل نہ ہو اور وہ کیل ہے تو وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ حرمت ہے اور حرمت کو اصل بنایا گیا حضور ﷺ کے اس قول کی وجہ سے کہ تم نہ بیچو طعام کو طعام کے عوض مگر برابر سرابر تو جو برابر نہ ہوگا وہ حرام ہوگا ہم کہتے ہیں کہ معنی یہ ہے کہ تم اس طعام کو نہ بیچو جو آلہ شرعیہ میں داخل ہے مگر برابر سرابر جیسے کہا جائے کہ تم حیوان کو قتل نہ کرو مگر چھری سے اس سے مراد وہ حیوان ہے جسکا قتل کرنا چھری سے ممکن ہو نہ کہ جو اور پسو۔

تشریح: حفنہ: ایک مٹھی یا ایک لپ یعنی دونوں ہتھیلوں کو ملا کر جو لپ بن جاتا ہے اس کو حفنہ کہتے ہیں۔

جو معیار شرعی میں داخل نہیں ہے اس میں ربوا متحقق نہیں ہے: مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایک لپ گندم فروخت کیا یا ایک کھجور کو دو کھجور کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ جائز ہے اور یہ اضافہ سود نہ کہلائے گا اور امام شافعیؒ کے

نزدیک مذکورہ صورت میں ایک حفنہ کی دوحفنوں کے عوض جائز نہیں ہے اور ایک انڈے کی بیع دو انڈوں کے عوض اور ایک کھجور کو دو کھجور کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ اختلاف مبنی ہے علت ربوا کے اختلاف پر کہ امام شافعیؒ کے نزدیک علت ربوا طعم ہے اوران چیزوں میں طعم بھی موجود ہے اور جنس بھی ایک ہے اور مخلص ربوا یعنی ربوا سے خلاصی دینے والی چیز وہ مساوات ہے جو یہاں موجود نہیں ہے اور اصل ان کے نزدیک حرمت ہے لھذا ان چیزوں میں اضافے کے ساتھ تبادلہ کرنا ربوا ہوگا اور حرام ہوگا اور جو چیز معیار شرعی میں داخل نہ ہو اس میں اصل کے اعتبار سے حرمت ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اموال ربویہ میں حرمت اصل اسلئے ہے کہ حدیث میں ہے ,,لاتبیعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء،، تو جہاں مساوات نہ ہوگی وہاں حرمت ہوگی جبکہ احناف کے نزدیک علت ربوا قدر اور جنس ہے اور مذکورہ صورت میں حفنہ کی بیع حفنتین کے عوض میں اسلئے جائز ہے کہ اسمیں معیار شرعی موجود نہیں کیونکہ معیار شرعی کم سے کم نصف صاع ہے اور جو نصف صاع سے کم ہو اس میں کمی بیشی جائز ہے کیل نہ ہونے کی وجہ سے اسلئے کہ شریعت میں نصف صاع سے کم کا کوئی آلہ موجود نہیں ہے لھذا جو نصف صاع سے کم ہو وہ اپنی اصل یعنی حلت پر باقی رہے گا اسی طرح ایک انڈا دو انڈوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ انڈا نہ مکیلی ہے اور نہ موزونی لھذا اس میں بھی کمی بیشی جائز ہوگی ۔

حضرت امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ لاتبیعوا الطعام سے مراد یہ ہے کہ نہ بیچو اس طعام کو جو آلہ شرعی میں داخل ہے مگر برابر سرابر جیسے کہا جاتا ہے''لاتقتلوا الحیوان الابالسکین ''.اس سے مراد یہ نہیں کہ کوئی بھی حیوان کوئی بھی ذی روح چیز چھری کے بغیر ذبح نہ کروحتی کہ جوؤں اور پسوؤں کو بھی چھری سے قتل کرنا لازم ہو جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ عرف وعادت میں جس حیوان کو چھری سے ذبح کیا جاتا ہے جیسے بیل بکری وغیرہ انکو چھری سے ذبح کرو عموم مراد نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی عموم مراد نہیں بلکہ عرف وعادت میں جو طعام آلہ شرعیہ سے بیچا جاتا ہے اسکو برابری کے ساتھ بیچو اور جو آلہ شرعیہ میں داخل نہیں وہ اپنی اصل یعنی حلت پر باقی ہے یہ مراد نہیں کہ ہر طعم والی چیز نہ بیچو مگر برابری کے ساتھ۔

فان وجد الوصفان حرم الفضل والنساء وان عدما حلا وان وجد احدهما لاالاخرحل التفاضل لاالنساء كما اذا بيع قفيز حنطة بقفيزى شعير يدا بيد حل فان احد جزئى العلة وهو الكيل موجود هنا لا الجزء الاخر وهو الجنسية وان بيع خمسة اذرع من الثوب الهروى بستة اذرع منه يدا بيد جاز ايضا لان الجنسية موجودة دون القدر ولايجوز النسية فى الصورتين مع التساوى والامعه وذلك لان جزء العلة وان كان لايوجب الحكم لكنه يورث الشبهة والشبهة فى باب

الربوا ملحقة بالحقيقة لكنها ادون عن الحقيقة فلا بد من اعتبار الطرفين ففي النسيئة احدالبدلين معدوم وبيع المعدوم غير جائز فصار هذا المعنى مرجحا لتلك الشبهة فلا يحل وفي غير النسيئة لم يعتبر الشبهة لما قلنا ان الشبهة ادون من الحقيقة على ان الخبر المشهور وهو قوله عليه السلام اذااختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد يؤيد بما قلنا وعند الشافعيؒ الجنس بانفراده لايحرم النساء

ترجمہ۔ پس اگر دونوں وصف موجود ہوں تو حرام ہے کمی بیشی اور ادھار اور اگر ایک موجود ہو دوسرا نہ ہو تو حلال ہے کمی بیشی نہ کہ ادھار جیسے ایک ہروی کپڑا کی بیع دو ہروی کپڑوں کے عوض اور گندم کو جو کے عوض یعنی اگر قدر اور جنس دونوں موجود ہوں تو حرام ہے کمی بیشی جیسے ایک قفیز گندم دو قفیز گندم کے عوض فروخت کرنا اور ادھار اگر چہ برابری موجود ہو جیسے ایک قفیز گندم ایک قفیز کے عوض ادھار بیچا۔ یا دونوں ادھار ہوں اور اگر دونوں معدوم ہوں تو حلال ہے کمی بیشی اور ادھار دونوں اور اگر ایک موجود ہو دوسرا نہ ہو تو حلال ہے کمی بیشی نہ ادھار جیسے ایک قفیز گندم دو قفیز جو کے عوض ہاتھ در ہاتھ تو حلال ہے کیونکہ علت کے دو جزوں میں سے ایک یعنی کیل موجود ہے اور دوسرا جز موجود نہیں اور وہ جنسیت ہے اور اگر بیچا جائے پانچ گز ہروی کپڑا چھ گز ہروی کپڑے کے عوض ہاتھ در ہاتھ تو یہ جائز ہے کیونکہ جنسیت موجود ہے قدر نہیں اور دونوں صورتوں میں ادھار جائز نہیں چاہے تساوی ہو یا نہ ہو اور یہ اسلئے کہ جز علت اگر چہ حکم ثابت نہیں کرتا لیکن شبہہ پیدا کرتا ہے اور شبہہ بھی باب ربوا میں ملحق ہے حقیقت کے ساتھ لیکن حقیقت سے کم ہے تو طرفین کا اعتبار ضروری ہے تو ادھار کی صورت میں بدلین میں سے ایک معدوم ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں تو یہ معنی ترجیح دینے والا ثابت ہوا اس شبہے کیلئے تو حلال نہیں اور ادھار نہ ہونے کی صورت میں شبہے کا اعتبار نہیں اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ شبہہ حقیقت سے کم ہے ساتھ خبر مشہور بھی ہے کہ جب نوع مختلف ہو جائے تو بیچو جیسے چاہو بعد اسکے کہ ہاتھ در ہاتھ ہو یہ ہماری بات کی تائید کرتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تنہا جنس ادھار کو حرام نہیں کرتا۔

تشریح جب قدر اور جنس دونوں موجود ہوں یا دونوں معدوم ہوں تو اس کی تفصیل:

پہلے ثابت ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک علت ربوا دو چیزیں ہیں (۱) قدر (۲) جنس۔ تو عقلی طور پر اسکی تین صورتیں ہیں (۱) یا دونوں موجود ہو (۲) یا دونوں معدوم ہوں (۳) یا ایک موجود ہو اور دوسری معدوم ہو۔

اگر دونوں چیزیں موجود ہوں تو تفاضل اور ادھار دونوں حرام ہیں اور اگر دونوں معدوم ہوں تو تفاضل اور ادھار دونوں جائز ہیں اور اگر ایک موجود ہو اور دوسرا معدوم ہو تو تفاضل جائز ہے اور ادھار حرام ہے۔ مثلا ایک قفیز گندم دو قفیز جو کے عوض فروخت کرنا

جائز ہے ہاتھ در ہاتھ لیکن ادھار جائز نہیں اسلئے کہ علت کا ایک جز یعنی قدر یہاں پر موجود ہے لیکن دوسرا جز یعنی جنسیت معدوم ہے اسی طرح پانچ گز ہروی کپڑا فروخت کرنا چھ گز ہروی کپڑے کے عوض جائز ہے ہاتھ در ہاتھ لیکن ادھار جائز نہیں اس لئے کہ یہاں بھی علت کا ایک جز یعنی جنس تو موجود ہے لیکن دوسرا جز یعنی قدر موجود نہیں تو ادھار بالکل ناجائز ہے چاہے تساوی ہو یا نہ ہو کیونکہ علت کا ایک جز موجود ہے اور ایک جز موجود ہونے کی صورت میں ادھار جائز نہیں ہوتا

وذلک لان جزء العلة ... سے شارحؒ یہ بات ثابت کرنا چاہتا ہے کہ علت ربوا کے ایک جز موجود ہونے کی صورت میں ادھار حرام ہے دلیل کی تفصیل یہ ہے

کہ باب ربوا میں ایک حقیقت ربوا ہے اور ایک شبہۃ الربوا جب قدر اور جنس دونوں موجود ہوں تو وہاں حقیقت ربوا موجود ہوگا اور جہاں صرف قدر موجود ہو یا صرف جنس موجود ہو تو وہاں شبہۃ الربوا موجود ہوگا صرف ایک جز یعنی صرف قدر یا صرف جنس حقیقت ربوا کو ثابت نہیں کرسکتا کیونکہ حقیقت ربوا ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ دونوں جز موجود ہوں لیکن ایک جز سے شبہۃ الربوا ضرور ثابت ہوتا ہے اور شبہۃ الربوا اس باب میں ملحق ہے حقیقت ربوا کے ساتھ تو جہاں قدر ہو جیسے گندم کی بیع جو کے عوض تو ادھار حرام ہوگا اس لئے کہ ایک عوض جب نقد ہو اور دوسرا ادھار ہو تو نقد ہونا مالیت میں زیادتی پیدا کرتا ہے جیسے کہ مشہور ہے النقد خیر من النسیئہ تو گویا کہ اس سے شبہۃ الربوا ثابت ہوگیا لیکن یہ حقیقت ربوا پھر بھی نہیں تو ہم نے دونوں طرفین کا اعتبار کیا یعنی حقیقت علت موجود نہیں تو ہم نے کہا کہ کمی بیشی جائز ہے اور علت ربوا کا ایک جز موجود ہے تو ہم نے کہا کہ ادھار جائز نہیں نیز ادھار کی صورت میں بدلین میں سے ایک بدل معدوم ہوتا ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہوتی تو ادھار کی صورت میں یہ معنی (یعنی معدوم کی بیع جائز نہ ہونا) مرجح ہوگا لھذا علت کے ایک جز ہوتے ہوئے ادھار جائز نہ ہوگا اور ادھار نہ ہونے کی صورت میں شبہے کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ شبہہ حقیقت سے کم ہے۔ نیز ادھار حرام ہونے پر احادیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے چنانچہ حدیث میں ہے ,, اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یدا بید ،، کہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں کمی زیادتی تو جائز ہے لیکن باہمی قبضہ ضروری ہے اور باہمی قبضہ ضروری ہونا ادھار حرام ہونے کی دلیل ہے تو معلوم ہوا کہ علت کے ایک جز ہوتے ہوئے ادھار حرام ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ تنہا جنس ادھار کو حرام نہیں کرتی یعنی اگر دونوں عوضوں کی جنس ایک ہو اور طعم یا ثمنیت اس میں نہ ہو تو ان کے نزدیک ادھار بھی حرام نہیں جیسے کہ کمی بیشی حرام نہیں مثلا ایک ہروی کپڑا دو ہروی کپڑوں کے عوض ادھار فروخت کرسکتا ہے کیونکہ اس میں نہ طعم ہے اور نہ ثمنیت جب علت ربوا موجود نہیں تو ادھار بھی حرام نہ ہوگا۔

الشعیر والبروالتمر والملح کیلی والذھب والفضۃ وزنی ابدا وان ترکا فیھا ای وان ترک الکیل فی الاربعۃ المتقدمۃ والوزن فی الاخیرین لقولہ علیہ السلام الحنطۃ بالحنطۃ الحدیث ویحمل فی غیرھا علی العرف فلم یجز بیع البربالبر متساویا وزنا والذھب بجنسہ متماثلا کیلا کما لم یجز مجازفۃ واعتبر تعیین الربوی فی غیر صرف بلا شرط تقابض المعتبر فی بیع الاموال الربویۃ ان یکون المبیع معینا حتی لولم یکن معینا کان سلما فلا بد فیہ من شرائطہ اذا لم یوجد شرائط السلم کان العقد بیعا غیر سلم فلا بد من التعیین ولایشترط التقابض فی المجلس ان لم یکن صرفا حتی لوکان صرفا یشترط وعند الشافعیؒ یشترط التقابض فی المجلس فی بیع الطعام سواء بیع بجنسہ او خلاف جنسہ ھذا فی الاموال الربویۃ اما فی غیرھا ان لم معینا فان کان مما یجری فیہ السلم فان وجد شرائط السلم یصح بشرائطہ بطریق السلم فان لم توجد یفسد البیع وان لم یوجز فیہ السلم یفسد البیع لعدم التعیین ۔

ترجمہ۔ جو، گندم، کھجور اور نمک کیلی ہیں۔ سونا اور چاندی وزنی ہے ہمیشہ اگر چہ متروک ہوئے ہوں ان میں یعنی اگر چہ متروک ہو چکا ہو کیل پہلے چاروں میں اور وزن اخیری دونوں میں حضور ﷺ کے قول کی وجہ سے الحنطۃ بالحنطۃ الخ اور ان اشیاء کے علاوہ عرف پر محمول ہے تو جائز نہیں گندم کی بیع گندم کے عوض برابری کے ساتھ وزن کے اعتبار سے اور سونے کی اپنی ہم جنس کے عوض کیل کے اعتبار سے جیسے کہ جائز نہیں اٹکل سے اور معتبر ہے تعیین ربوی اشیاء میں بیع صرف کے علاوہ قبضہ کی شرط کے بغیر اموال ربویہ کی بیع میں معتبر یہ ہے کہ مبیع معین ہو اگر معین نہ ہو تو یہ بیع سلم ہو جائے گی تو اس میں پھر سلم، کے شرائط ضروری ہوں گے اور جب سلم کے شرائط نہ پایا جائیں تو یہ عقد بیع غیر سلم ہوگا تو تعیین ضروری ہے اور مجلس میں قبضہ شرط نہیں اگر یہ بیع صرف نہ ہو اگر صرف ہو تو پھر قبضہ شرط ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک شرط ہے قبضہ مجلس میں طعام کی بیع میں چاہے جنس کے عوض بیچا جائے یا خلاف جنس کے عوض یہ اموال ربویہ میں ہیں اور اموال غیر ربویہ میں اگر معین نہ ہو اگر وہ ایسا ہے کہ اسمیں سلم جاری ہوتی ہے پس اگر سلم کے شرائط موجود ہوں تو وہ صحیح ہو گی ان کے شرائط کے ساتھ بطریقہ سلم اور اگر موجود نہ ہوں تو بیع فاسد ہو گی اور اگر اس میں بیع سلم جائز نہ ہو تو بیع فاسد ہو گی معین نہ ہونے کی وجہ سے ۔

تشریح جو چیزیں عہد رسالت میں کیلی تھیں وہ تا قیامت کیلی ہوں گی:

مسئلہ یہ ہے کہ عہد رسالت میں جو چیزیں کیلی تھیں یعنی آپ ﷺ اور صحابہؓ اس میں کیل کے ساتھ معاملہ کرتے تھے وہ ہمیشہ کیلی

ہی شمار ہوں گی اگر چہ لوگوں نے اس میں کیل کے ساتھ معاملہ کرنا ترک کر دیا ہو جیسے جو، گندم، کھجور، نمک اور جو چیزیں وزنی تھیں جیسے سونا، چاندی وہ ہمیشہ وزنی رہیں گی اگر چہ لوگوں نے اس میں وزن ترک کیا ہو پس اگر کسی نے گندم کو گندم کے عوض وزن کے ساتھ برابر بیچ دیا تو یہ جائز نہیں کیونکہ گندم عہد رسالت میں کیلی تھی اس میں قیامت تک کیل ہی کے ذریعے برابری معتبر ہوگی نہ کہ وزن کے ذریعے۔ اسی طرح اگر کسی نے سونے کو سونے کے عوض بیچ دیا اور برابری کیل کے ساتھ کی تو یہ جائز نہیں کیونکہ سونا آپ ﷺ کے دور میں وزنی تھا اس لئے اس میں برابری قیامت تک وزن کے ذریعے ہوگی نہ کہ کیل کے ذریعے جیسے کہ یہ چیزیں اٹکل فروخت کرنا جائز نہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول ﷺ کی اطاعت ہم پر واجب ہے پس جس چیز کو آپ ﷺ نے کیلی قرار دیا ہے وہ ہمیشہ کیلی ہوگی اور جس کو وزنی قرار دیا ہے وہ ہمیشہ وزنی ہوگی کیونکہ نص عرف کے مقابلے میں اقوی ہے اسلئے کہ عرف تو باطل پر بھی ہو سکتا ہے جیسے کے باغ کے درختوں پر پھل آنے سے پہلے بیچ کرنا اس پر لوگوں کا عرف ہے حالانکہ یہ عرف باطل پر ہے اور نص ثابت ہونے کے بعد باطل ہونے کا احتمال نہیں رکھتی اور یہ بھی ہے کہ عرف تو ان لوگوں کے حق میں حجت ہے جن کا عرف ہے لیکن جن لوگوں کا یہ عرف نہیں ان کے حق میں یہ حجت نہیں ہے اور نص سب کے حق میں حجت ہے تو عرف کے مقابلے میں نص اقوی ہے اور عرف ضعیف ہے ضعیف کی وجہ سے اقوی کو ترک نہیں کیا جاتا اور جن چیزوں کے کیلی یا وزنی ہونے پر نص موجود نہیں ان کا کیلی یا وزنی ہونا عرف پر محمول ہے یعنی تجارت کرنے والوں کی عادت پر محمول ہوگا اگر وہ ان چیزوں میں کیل کے ذریعے تجارت کرتے ہیں تو کیلی شمار ہوں گی اور اگر وہ وزن کے ذریعے تجارت کرتے ہیں تو وزنی شمار ہوں گی کیونکہ نص موجود نہ ہونے کی صورت میں عرف اور رواج بمنزلہ اجماع ہے اور اجماع حجت شرعی ہے۔

قولہ واعتبر تعیین الربوی .... مسئلہ یہ ہے کہ نقود یعنی سونا چاندی کے علاوہ باقی اموال ربویہ میں یعنی مکیلات اور موزونات کی بیع میں عوضین کا متعین کرنا معتبر اور ضروری ہے مجلس عقد کے اندر اس پر قبضہ کرنا ضروری نہیں ہے شارح فرماتے ہیں کہ اگر مبیع متعین نہ ہو جائے تو قبضہ تو اس پر ہوا نہیں ہے بلکہ گویا کہ مبیع ادھار ہو گئی اور یہ بیع سلم کی صورت بن گئی تو اس میں سلم کے شرائط ضروری ہیں اور جب سلم کے شرائط موجود نہ ہوں تو پھر یہ عقد۔ عقدِ غیر سلم ہوگا تو اسمیں تعیین ضروری ہے۔

اس عبارت میں کچھ تسامح ہے کیونکہ عبارت کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گندم کی بیع جو کے عوض یا گندم کی بیع گندم کے عوض جب ہو پس اگر اسمیں عوضین متعین ہوں تو بیع جائز ہے اور اگر عوضین متعین نہ ہوں تو پھر بیع سلم ہے تو اب اس میں سلم کے شرائط کا لحاظ ضروری ہوگا حالانکہ یہ معنی غلط ہے کیونکہ بیع سلم اموال ربویہ میں جائز نہیں ہے اگر ایک طرف سے گندم نقد ہو اور دوسری

طرف بطور سلم ایک ماہ بعد ہو تو یہ بیع سلم درست نہیں ہے

تو اب عبارت کا صحیح مطلب یہ ہے کہ جب آپ نے کوئی چیز بیچ دی اور مبیع کو متعین نہ کیا تو یہ عقد۔ عقدِ سلم بن گیا کیونکہ عقد سلم میں مبیع متعین نہیں ہوتی اسلئے کہ وہ معدوم ہوتی ہے اور جب یہ عقد عقدِ سلم بن گیا تو اسمیں عقد سلم کے شرائط کا لحاظ ضروری ہے اور عقد سلم کے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ عوضین اموال ربویہ میں سے نہ ہوں اور یہاں تو عوضین اموال ربویہ میں سے ہیں تو یہ عقد۔ عقدِ سلم تو نہیں ہوسکتا لھذا یہ عام بیع اور عام عقد ہوگا یعنی بیع مطلق ہوگی اور بیع مطلق میں عوضین کی تعیین ضروری ہے تقابض فی المجلس ضروری نہیں کیونکہ مبیع نفس عقد کرنے سے متعین ہوجاتی ہے۔

اور اگر یہ بیع صرف ہو یعنی سونا چاندی کا معاملہ ہو تو پھر صرف تعیین کافی نہیں ہے بلکہ تقابض فی المجلس بھی ضروری ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مطعوم کی بیع مطعوم کے عوض ہو خواہ جنس متحد ہو جیسے گندم کی بیع گندم کے عوض یا مختلف ہو جیسے گندم کی بیع جو کے عوض تو اس صورت میں متعین کرنا کافی نہیں بلکہ قبضہ کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ حدیث شریف میں یدا بید سے قبضہ ہی مراد ہے نیز جس عوض پر مجلس عقد میں قبضہ کیا گیا وہ نقد ہوگیا اور جس پر قبضہ نہیں کیا گیا وہ ادھار ہوگیا اور النقد خیر من النسیہ کے رو سے نقد کو غیر نقد پر ایک گونہ فضیلت حاصل ہوتی ہے تو اس میں ربوا کا شبہ پیدا ہوگیا اور اس باب میں شبہ ربوا بھی حقیقت ربوا کی طرح حرام ہے لھذا عوضین پر قبضہ کرنا مجلس عقد میں ضروری ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اموال ربویہ میں سونا چاندی کے علاوہ تمام اموال متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں اس پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور جو چیز متعین ہوجاتی ہے اس پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے برخلاف بیع صرف کے کہ اسمیں نفس عقد سے نقود معین نہیں ہوتے جب تک اس پر قبضہ نہ کیا جائے اور حدیث میں یدا بید سے مراد عینا بعین ہے عبادہ بن صامتؓ کی حدیث میں یہی الفاظ موجود ہیں سواء بسواء عینا بعین فمن زاد او استزاد فقد ربوا۔ عین بعین سے مراد تعیین ہے پس بیع الطعام بالطعام میں متعین کرنا شرط ہے نہ کہ قبضہ کرنا۔

ھذا فی الاموال الربویۃ ...شارحؒ فرماتے ہیں کہ مذکورہ تفصیل (کہ مبیع متعین کرنا ضروری ہے قبضہ کرنا ضروری نہیں) اموال ربویہ کے بارے میں ہے پس اگر مبیع اموال ربویہ میں سے نہ ہو تو پھر دیکھا جائے گا اگر مبیع ان مبیعات میں سے ہو جس میں بیع سلم جاری ہوتی ہے اور بیع سلم کے شرائط بھی اس میں موجود ہوں تو بیع صحیح ہوجائے گی سلم کے شرائط کے ساتھ اور یہ بیع۔ بیع سلم ہوگی اور اگر سلم کے شرائط اس میں موجود نہ ہوں تو بیع ہی فاسد ہوگی اور اگر ان مبیعات میں سے ہو جس میں بیع سلم جاری نہیں ہوتی تو سرے سے بیع ہی فاسد ہوگی مبیع کے متعین نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ جب مبیع مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے۔

وجاز بيع الفلس بفلسين باعيانهما خلافا لمحمدؒ له ان الفلوس اثمان فلاتتعين بالتعيين فصار كما اذا كانا بغير اعيانهماو كبيع الدرهم بالدرهمين ولهما ان ثمنيتهما بالاصطلاح واصطلاح الغير لايكون حجة على المتعاقدين وهما ابطلا ثمنيتهما لانهما قصدا تصحيح العقد ولا وجه له الابتعيينهما وخروجهما عن الثمنية لانهما اذا خرجا عن الثمنية يكون اعيانهما مطلوبة لامالیتهما فيمكن ان يعطى فلسين ويأخذ فلسا طلباً لصورته واللحم بالحيوان خلافا لمحمدؒ فان عنده اذا بيع الحيوان بلحم حيوان من جنسه لايجوز البيع الااذا كان اللحم اكثر من ذلك الحيوان ليكون الزائد فى مقابلة السقط وعندهما يجوز مطلقا لانه بيع الموزون بما ليس بموزون والدقيق بجنسه كيلا والرطب بالرطب والتمر عند ابى حنيفةؒ وعندهما وعند الشافعیؒ لايجوز ان نقص الرطب بالجفاف ۔

ترجمہ۔ ایک متعین پیسہ دو متعین پیسوں کے عوض بیچنا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ فلوس ثمن ہے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے پس یہ ایسا ہو گیا جیسے کہ دونوں غیر متعین ہوں اور جیسے ایک درہم کی بیع دو درہم کے عوض فروخت کرنا اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کا ثمن ہونا ان دونوں کے اتفاق کرنے سے ثابت ہوا ہے اور غیر کا اتفاق ان دونوں پر حجت نہیں ہے اور ان دونوں نے اس کی ثمنیت باطل کر دی ہے کیونکہ ان دونوں نے عقد کی تصحیح کا قصد کیا ہے اور تصحیح عقد کی کوئی وجہ نہیں سوائے اس کے کہ ان دونوں کو متعین کر دیا جائے اور ثمنیت سے نکال دیا جائے کیونکہ جب یہ ثمنیت سے نکل جائے تو پھر ان کی عین ہی مطلوب ہو گی نہ کہ ان کی مالیت تو ممکن ہے کہ دو پیسے دیدئے جائے اور ایک پیسہ لے لیا جائے اس کی صورت مطلوب ہونے کی وجہ سے۔ اور جائز ہے گوشت کو حیوان کے عوض بیچنا برخلاف امام محمدؒ کے کیونکہ ان کے نزدیک جب ایک حیوان کو حیوان کے گوشت کے عوض بیچا جائے اسی جنس سے تو جائز نہیں ہے یہ بیع مگر یہ کہ الگ کیا ہوا گوشت زیادہ ہو اس گوشت سے جو حیوان میں ہے تاکہ زائد حیوان کے اجزاء کے مقابلے میں ہو جائے اور حضرات شیخین کے نزدیک جائز ہے مطلقاً کیونکہ یہ موزون کی بیع ہے غیر موزون کے عوض اور جائز ہے آٹے کی بیع اپنی ہم جنس کے عوض ناپ کر کے اور پختہ تازہ کھجور کی بیع پختہ تازہ کھجور اور پختہ خشک کھجور کے عوض یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور حضرات صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں اگر کم ہوتی ہو تازہ کھجور سوکھنے سے۔

تشریح: فلوس کی بیع میں کمی او[ر ز]یادتی کی تفصیل:

فلس کے معنی ہے پیسہ یعنی خالص سونا اور چاندی کے علاوہ جتنے سکے ہیں ان کو فلوس کہتے ہیں۔

مسئلہ یہ ہے کہ فلوس کو فلوس کے عوض متفاضلاً بیچنے کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) ایک غیر متعین پیسہ کی بیع دو غیر معین پیسوں کے عوض۔

(۲) ایک متعین پیسہ کی بیع دو غیر معین پیسوں کے عوض۔

(۳) ایک غیر متعین پیسہ کی بیع دو معین پیسوں کے عوض۔

(۴) ایک متعین پیسہ کی بیع دو معین پیسوں کے عوض۔

ان میں اول تین صورتوں میں بیع فاسد ہے بالاتفاق اور چوتھی صورت میں شیخین کے نزدیک بیع جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔

صورت نمبر ۱۔۲۔۳۔ کی تفصیل یہاں پر چھوڑ دی جاتی ہے اور صرف صورت نمبر ۴۔ کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے ص

چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ فلوس ثمن ہیں اور متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا اور جب فلوس متعین کرنے سے متعین نہ ہوئے تو ان کی بیع ایسی ہوگی جیسا کہ دونوں عوض غیر متعین ہوں اور غیر متعین ہونے کی صورت میں بیع فاسد ہوتی ہے تو یہاں بھی بیع فاسد ہوگی یا جیسے کہ ایک درہم کی بیع دو درہم کے عوض باطل ہے تو ایک فلس کی بیع دو فلوس کے عوض بھی ناجائز ہوگی۔ نیز فلوس کا ثمن ہونا تمام لوگوں کے اتفاق سے ثابت ہوا ہے اور جو چیز تمام لوگوں کے اتفاق سے ثابت ہو جائے وہ صرف بائع اور مشتری کے باطل کرنے سے باطل نہیں ہوتی جب اس کی ثمنیت باطل نہ ہوئی تو ثمنیت باقی رہ گئی اور ثمنیت کے باقی رہنے کی صورت میں فلوس کو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور جب، متعین نہ ہوئے تو ایک فلس کی بیع دو فلوس کے عوض صحیح نہ ہوگی۔

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ فلوس کا ثمن ہونا خود عاقدین کے اتفاق سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تمام لوگوں کے اتفاق سے کیونکہ دوسرے لوگوں کا اتفاق متعاقدین پر حجت اور دلیل نہیں ہے۔ اور متعاقدین نے اس کی ثمنیت باطل کردی ہے کیونکہ انہوں نے عقد کو صحیح کرنے کا ارادہ کیا ہے اور تصحیح عقد کی کوئی صورت نہیں سوائے اس کے کہ ان دونوں کو متعین کر کے بمنزلہ عام سامان کے بنادیا جائے اور ثمنیت سے نکال دیا جائے اور جب یہ ثمنیت سے خارج ہو گئے اور بمنزلہ سامان کے ہو گئے تو اب اسکی ثمنیت مقصود نہ رہی بلکہ ان کی عین مقصود ہو گئی لھذا اب یہ جائز ہے کہ ایک معین فلس کے عوض دو معین فلوس کو لیا جائے جیسے ایک اخروٹ کے عوض دو اخروٹ کو لینا جائز ہے اسی طرح یہاں بھی ہے کیونکہ مالیت کو طلب نہیں کیا جاتا بلکہ اس چیز کی صورت اور عین طلب کی جاتی ہے لھذا احد الجانبین سے اضافہ جائز ہے کیونکہ اس میں ربوا لازم نہیں آتا اسلئے کہ یہ نہ مکیلی ہے اور نہ موزونی

بلکہ عددی ہے البتہ جنس متحد ہے تو ادھار جائز نہ ہوگا۔

قولہ واللحم بالحیوان....گوشت کو جانور کے عوض فروخت کرنے کی چند صورتیں ہیں۔

(۱) گوشت کو اسکی ہم جنس کے علاوہ جانور کے عوض فروخت کرنا مثلاً گائے کا گوشت بکری کے عوض فروخت کرنا یہ صورت جائز ہے بالاتفاق خواہ بکری کے اندر کا گوشت گائے کے گوشت سے زیادہ ہو یا برابر یا کم یہ اسلئے جائز ہے کہ اجناس مختلف ہیں۔

(۲) گوشت کو اپنی ہم جنس کے عوض فروخت کرنا مثلاً بکری کا گوشت بکری کے گوشت کے عوض فروخت کرنا یہ جائز ہے جبکہ برابر ہو اور اگر ایک جانب زیادہ ہو یا معلوم نہ ہو تو یہ جائز نہیں ہے بالاتفاق اسلئے کہ جنس بھی ایک ہے اور موزونی بھی ہے یعنی قدر اور جنس دونوں موجود ہیں لھذا زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہوں گے۔

(۳) گوشت کو اپنی ہم جنس جانور کے عوض فروخت کرنا جبکہ جانور ذبح شدہ ہو یعنی ایک طرف بکری کا دس کلو گوشت ہو اور دوسری طرف ذبح شدہ ہو بکری اپنی کھال اور اجزاء سمیت موجود ہو تو یہ صورت ناجائز ہے الا یہ کہ خالص جدا شدہ گوشت اس گوشت سے زیادہ ہو جو بکری میں موجود ہے کیونکہ گوشت کو گوشت کے عوض میں قرار دیا جائیگا اور باقی اضافی گوشت کھال اور اجزاء وغیرہ کے عوض میں ہو جائے گا۔

(۴) گوشت کو اس کے ہم جنس زندہ جانور کے عوض فروخت کرنا یعنی ایک طرف بکری کا بیس کلو گوشت ہو اور دوسرے طرف زندہ بکری ہو تو حضرات شیخین کے نزدیک یہ صورت جائز ہے خواہ گوشت اس گوشت کے برابر ہو جو زندہ بکری میں ہے یا کم ہو یا زیادہ ۔اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بکری کا الگ کیا ہوا گوشت اگر اس گوشت سے زیادہ ہو جو بکری میں ہے تب تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں اس لئے کہ گوشت تو گوشت کے مقابلے میں ہو جائے گا اور اضافی گوشت سقط یعنی اجزء کھال سری پائے وغیرہ کے عوض میں ہو جائے گا۔ اگر ایسا نہ ہو یعنی خالص جدا شدہ گوشت زیادہ نہ ہو زندہ بکری میں جو گوشت موجود ہے اس سے بلکہ یا تو بکری کے گوشت کے برابر ہو یا اس سے کم ہو تو پھر جائز نہیں اسلئے کہ مثلاً دس کلو گوشت تو اس دس کلو گوشت کے عوض میں ہو گیا جو بکری سے حاصل ہو رہا ہے اور باقی کھال سری پائے وغیرہ آپ کو بلا عوض حاصل ہو گئے معاوضہ مالیہ میں اور معاوضہ مالیہ میں زیادتی بلا عوض ربوا ہوتی ہے لھذا یہ صورت جائز نہیں ہے۔

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہاں پر علت ربو موجود نہیں کیونکہ گوشت موزونی چیز ہے اور زندہ جانور غیر موزونی چیز ہے یعنی ذوات القیم میں سے ہے علت کامل نہ ہونے کے وقت کی زیادتی جائز ہوتی ہے لھذا گوشت زندہ حیوان کے عوض فروخت کرنا مطلقاً صحیح ہے خواہ زندہ بکری میں جو گوشت ہے وہ جدا شدہ گوشت سے زیادہ ہو یا برابر ہو یا کم۔

والدقیق بجنسه كيلا .... مسئلہ یہ ہے کہ آٹے کی بیع آٹے کے عوض کیل کے اعتبار سے صحیح ہے برابری کے ساتھ اسلئے کہ اتحاد جنس اور قدر موجود ہے یعنی آٹے اور گندم کی جنس بھی ایک ہیں۔ آٹا اور گندم کیلی بھی ہیں۔ تو علت ربوا کامل موجود ہے لھذا برابری کی صورت میں بیع جائز ہوگی اور تفاضل کی صورت میں جائز نہ ہوگی۔

والرطب بالرطب والتمر : رطب پختہ تازہ چھوارے کو کہتے ہیں جس کو ہم کھجور کہتے ہیں اور تمر پختہ خشک کھجور کو کہتے ہیں جس کو ہم چھوارے کہتے ہیں۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ رطب کی بیع رطب کے عوض برابری کے ساتھ جائز ہے بالاتفاق اور تفاضل کے ساتھ ناجائز ہے بالاتفاق اسی طرح رطب کی بیع تمر کے عوض تفاضل کے ساتھ ناجائز ہے بالاتفاق ۔۔۔ لیکن رطب کی بیع تمر کے عوض متساویا جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے۔

چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رطب کی بیع تمر کے عوض برابری کے ساتھ جائز ہے اور حضرات صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک رطب کی بیع تمر کے عوض جائز نہیں ہے اگر خشک ہونے سے رطب میں کمی واقع ہوتی ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ آپ ﷺ نے پوچھا کہ ,,اینقص الرطب اذا يبس قالوا نعم فنهى عنه ،، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رطب کی بیع تمر کے عوض برابری کے ساتھ بھی جائز نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے رطب پر تمر کا اطلاق کیا ہے کیونکہ حدیث میں ہے ,,او كل تمر خيبر هكذا ،، حالانکہ آپ ﷺ کو رطب پیش کی گئی تھی اس سے معلوم ہوا کہ رطب تمر ہے اور تمر کے بارے میں حدیث میں ہے کہ ,,التمر مثلا بمثل،، کہ تمر کی بیع برابری کے ساتھ جائز ہے

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ رطب تمر ہے یا نہیں اگر رطب تمر ہے تو پھر اول حدیث سے اسکی بیع متساویا جائز ہونا چاہئے کیونکہ حدیث کے اول میں ,,التمر بالتمر،، ہے اور اگر رطب تمر نہیں بلکہ ایک الگ جنس ہے تو پھر اخر حدیث سے اس کی بیع جائز ہونا چاہئے کیونکہ حدیث کے اخر میں ہے ,,اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ،، جب جنس الگ ہے تو متساویا بھی جائز ہونا چاہئے اور متفاضلا بھی

والعنب بالزبيب والبر رطبا او مبلولة باليابس والتمر والزبيب المقنع بالمقنع منهما والدليل فی جمیع ذلك انه ان كان بيع الجنس بالجنس بلا اختلاف الصفة يجوز متساويا و كذا مع اختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء والم يكن بيع الجنس بالجنس يجوز

کیف ما کان لقوله علیه السلام اذااختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم

ترجمہ..اور جائز ہے بیع انگور کی کشمش کے عوض اور تر گندم کی بیع یا بھگوئے ہوئے گندم کی بیع اپنے ہم مثل سے یا خشک سے اور بھگوئے ہوئے کھجور یا بھگوئے ہوئے کشمش کی بیع بھگوئے ہوئے کے عوض ان دونوں میں سے برابری کے ساتھ۔

دلیل ان سب کی یہ ہے کہ اگر یہ جنس کی بیع ہے خلاف جنس کے عوض صفت کے اختلاف کے بغیر تو یہ جائز ہے برابری کے ساتھ اسی طرح اختلاف صفت کی صورت میں بھی حضورﷺ کے قول کی بنا پر کہ عمدہ اور ردی برابر ہے اور اگر یہ جنس کی بیع ہم جنس کے عوض نہیں ہے تو یہ جائز ہے جیسے بھی ہو حضورﷺ کے قول کی وجہ سے کہ جب دونوں نوع مختلف ہوں تو بیچو جیسے چاہو۔

تشریح انگور اور کشمش کی بیع ایک دوسرے کے عوض: صورت مسئلہ یہ ہے کہ انگور کو کشمش کے عوض فروخت کرنا برابری کیساتھ جائز ہے اور اسی طرح پختہ تازہ گندم کی بیع پختہ تازہ یا خشک گندم کیعوض فروخت کرنا جائز ہے برابری کے ساتھ اسی طرح پختہ تازہ گندم کی بیع بھگوئے ہوئے گندم کے عوض یا پختہ گندم یا بھگوئے ہوئے کی بیع خشک گندم کے عوض جائز ہے برابری کے ساتھ اسی طرح بھگوئے ہوئے کھجور کی بیع بھگوئے ہوئے کھجور کے عوض اور بھگوئے ہوئے کشمش کی بیع بھگوئے ہوئے کشمش کیعوض جائز ہے برابری کے ساتھ۔

دلیل سب کی یہ ہے کہ یہ یا تو بیع الجنس بالجنس ہے اور بیع الجنس بالجنس برابری کے ساتھ جائز ہے اور عمدہ اور گھٹیا ہونے کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے ,,جیدھا ورديھا سواء،، اور اگر یہ بیع الجنس بخلاف الجنس ہے تو پھر بھی جائز ہے کیونکہ حدیث کے اخر میں ہے کہ جنس مختلف ہو جائے تو بیچو جیسے چاہو تو پھر بھی عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

ولحم حیوان بلحم حیوان اخر متفاضلا وكذا اللبن وكذا خل الدقل بخل العنب وشحم البطن بالالية اوباللحم والخبز بالبر او الدقيق او بالسويق وان كان احدهما نسيئة وبه يفتى وانما يجوز بيع الخبز بالبر لان الخبز صار عدديا هذا اذا كانانقدين وان كان الخبز نسيئة والبر والدقيق نقدا يجوز عند ابي يوسفؒ وبه يفتى

ترجمہ.اور جائز ہے ایک حیوان کے گوشت کی بیع دوسرے حیوان کے گوشت کے عوض کی زیادتی کے ساتھ اسی طرح گھٹیا کھجور کے سرکے کی بیع انگور کے سرکے کے عوض اور پیٹ کی چربی کی بیع چکتے کی چربی کے عوض یا گوشت کے عوض اور روٹی کی بیع گندم کے عوض یا آٹے کے عوض یا ستو کے عوض اگر چہ ان دونوں میں ایک ادھار ہوا اور اسی پر فتوی ہے اور جائز ہے روٹی کی بیع

گندم کے عوض کیونکہ روٹی عددی بن گئی ہے یہ اس وقت جبکہ دونوں نقد ہوں اور اگر روٹی ادھار ہو گندم اور آٹا نقد ہو تو جائز ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور اسی پر فتوی ہے۔

تشریح مختلف الاجناس گوشت کی بیع: مسئلہ یہ ہے کہ اگر گوشت مختلف الاجناس ہوں یعنی اونٹ کا گوشت۔ گائے کا گوشت۔ اور بکری کا گوشت ہو ان میں سے ایک کو دوسرے کے عوض کی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ سب کی جنس الگ الگ ہے اور اختلاف جنس کی صورت میں تفاضل جائز ہے البتہ گائے کا گوشت بھینس کے گوشت کے عوض اسی طرح بکری کا گوشت بھیڑ کے گوشت کے عوض بیچنا ہو تو تساوی ضروری ہوگی کیونکہ یہ ایک جنس ہے۔

قولہ وکذا اللبن..... اسی طرح متحد الاجناس جانوروں کے دودھ کی بیع تفاضل کے ساتھ جائز ہے کیونکہ گوشت اور دودھ فروع ہیں اور اصل اونٹ گائے اور بکری اصول ہیں جب اصول مختلف الاجناس ہیں تو فروع بھی مختلف الاجناس ہوں گی کیونکہ اصول کا اختلاف واجب کرتا ہے فروع کے اختلاف کو۔

وکذا خل الدقل.... اسی طرح کھجور کے سرکے کو انگور کے سرکے کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچنا جائز ہے کیونکہ انکی اصل یعنی کھجور اور انگور مختلف الاجناس ہیں تو اس کا پانی یعنی سرکہ انگور اور سرکہ کھجور بھی مختلف الاجناس ہوں گے اور جب جنس مختلف ہوئی تو تفاضل جائز ہوگا۔

وشحم البطن..... اسی طرح پیٹ کی چربی کو دنبے کی چکتی کے یا گوشت کے عوض فروخت کرنا تفاضل کے ساتھ جائز ہے کیونکہ ۔ چربی۔ چکتی۔ اور گوشت تینوں الگ الگ جنس ہیں اور جب جنس مختلف ہوئی تو تفاضل بھی جائز ہوگا۔

والخبز بالبر. مسئلہ یہ ہے کہ روٹی کی بیع گندم کے عوض یا آٹے کے عوض یا ستو کے عوض جائز ہے کیونکہ روٹی عددی ہے یا وزنی اور گندم اور آٹا کیلی چیز ہے جب جنس ایک نہ رہی تو تفاضل کے ساتھ بیع جائز ہے یہ تو اس وقت ہے جبکہ دونوں نقد ہوں لیکن اگر گندم یا آٹا ادھار ہو اور روٹی نقد ہو یعنی روٹی رأس المال ہو اور گندم و آٹا مسلم فیہ ہو تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ موزونی چیز کے ذریعے مکیلی چیز میں بیع سلم کیا ہے (یہ قول کتاب میں مذکور نہیں) اور اگر گندم یا آٹا نقد ہو یعنی رأس المال ہو اور روٹی ادھار ہو یعنی مسلم فیہ ہو تو یہ بھی امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے کیونکہ روٹی وزنی چیز ہے اور وزنی چیز میں بیع سلم جائز ہے اور فتوی اسی پر ہے (یہ قول کتاب میں مذکور ہے)

لا بیع الجید بالردی من الربوی والبسر بالتمر الامتساویا والبر بالدقیق اوبالسویق اوالدقیق

بالسویق متفاضلا او متساویا والزیتون بالزیت والسمسم بالحل حتی یکون الزیت والحل اکثر مما فی الزیتون والسمسم لیکون بعض الزیت بالزیت الذی فی الزیتون والباقی بالثجیرة ویستقرض الخبز وزنا لاعددا عند ابی یوسفؒ وبه یفتی اما عند ابی حنیفةؒ لایجوز لاوزنا ولاعددا للتفاوت الفاحش وعند محمدؒ یجوز بهما للتعامل وعند ابی یوسفؒ یجوز وزنا للتعامل والحاجة لاعددا للتفاوت فی أحاده

ترجمہ اور جائز نہیں ہے بیع عمدہ کی گھٹیا کے عوض اموال ربویہ میں اور گدرے چھواروں کی بیع خشک چھواروں کے عوض مگر برابری کے ساتھ اور گندم کی بیع آٹے یا ستو کے عوض یا آٹے کی ستو کے عوض نہ زیادتی کے ساتھ اور نہ برابری کے ساتھ اور زیتون کی بیع خالص روغن زیتون کے عوض اور تل کی بیع روغن تل کے عوض یہاں تک کہ روغن زیتون اور روغن تل زیادہ ہو اس سے جو زیتون اور تل میں ہے تاکہ بعض روغن زیتون اس روغن کے عوض میں ہوجائے جو زیتون میں ہے اور باقی چھلکے کے عوض میں ہوجائے اور قرض پر لی جائے گی روٹی وزن کے اعتبار سے نہ کہ عدد کے اعتبار سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور اسی پر فتوی ہے ۔لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں نہ وزن کے اعتبار سے اور نہ عدد کے اعتبار سے کھلی ہوئی تفاوت کی وجہ سے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے دونوں کے اعتبار سے تعامل کی وجہ سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے وزن کے اعتبار سے تعامل اور ضرورت کی وجہ سے اور عدد کے اعتبار سے جائز نہیں کیونکہ اسکے افراد میں تفاوت ہے۔

تشریح: اموال ربویہ میں جید اشیاء کی بیع عمدہ اشیاء کے عوض جائز نہیں ہے مگر برابری کے ساتھ اس لئے کہ ,,جیدھا وردیھا سواء ،، ہے۔

اور بسر کی بیع تمر کے عوض جائز ہے برابر سرابر۔ بسر اس کھجور کو کہتے ہیں جو ابتدائی حالت میں کلی کھلنے کے بعد اسکی شکل ہوتی ہے ۔اور تمر خشک کھجور کو کہتے ہیں بسر کو اردو میں گدرا کہتے ہیں تو بسر کی بیع تمر یعنی خشک چھواروں کے عوض تفاضل کے ساتھ جائز نہیں ہے بلکہ برابری ضروری ہے اس لئے کہ بسر پر تمر کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ دونوں کیلی بھی ہیں لھذا تفاضل کے ساتھ جائز نہ ہوگا۔

والبر بالدقیق .اور جائز نہیں ہے گندم کی بیع ستو کے عوض یا آٹے کے عوض اسی طرح آٹے کی بیع ستو کے عوض نہ متفاضلا جائز ہے اور نہ متماثلا اور نہ متساویا یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک سویق کی بیع دقیق کے عوض جائز ہے چاہے متفاضلا ہو یا متساویا کیونکہ سویق اور دقیق دو الگ

الگ جنس ہیں جب جنس ہی الگ الگ ہے تو ان کی آپس میں بیع جائز ہوگی چاہے برابری ہو یا نہ ہو۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح گندم کی بیع بھونے ہوئے گندم کے عوض جائز نہیں کیونکہ اتحاد جنس موجود ہے اسی طرح ان کے اجزاء یعنی آٹے کی بیع ستو کے عوض بھی جائز نہ ہوگی۔ نیز ان دونوں میں مساوات ممکن نہیں ہے کیونکہ آٹے میں اسی طرح گندم میں ٹھوس پن ہوتا ہے وہ کیل میں زیادہ آتے ہیں اور ستو میں تخلخل ہوتا ہے اس میں ٹھوس پن نہیں ہوتا وہ کیل میں کم آتا ہے تو دونوں کیلی ہونے کے باوجود اس کے اندر کیل میں مساوات ممکن نہیں لھذا ان دونوں کی آپس میں بیع ہی ناجائز قرار پائی۔

والزیتون بالزیت۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک طرف زیتون کے دانے ہوں اور دوسری طرف زیتون کا خالص تیل ہو تو اسکی بیع جائز ہے اس شرط پر کہ جو خالص تیل ہے وہ زیادہ ہو اس تیل سے جو زیتون کے دانوں میں ہے مثلاً ایک طرف سوا کلو روغن زیتون ہے اور دوسری طرف ایک کلو زیتون کے دانے ہے تو یہ بیع جائز ہے کیونکہ زیتون کے دانوں میں جو تیل ہے اس کے بقدر تیل تیل خالص تیل کے عوض ہو جائیگا اور جو باقی تیل رہ گیا ہے وہ اس کی کھلی یعنی چھلکے کے عوض میں ہو جائے گا جو زیتون کے دانوں میں ہے اور اگر ایک طرف سے ایک کلو زیتون ہو اور دوسری طرف ایک کلو تیل ہو یا تیل ایک کلو سے کم ہو تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ تیل تو تیل کے مقابلے میں ہو جائے گا اور زیتون کے جو چھلکے ہیں وہ بلا عوض رہ گئے اور یہ ربوا ہے بعینہ یہی صورت تل کے دانوں اور تل کے تیل میں بھی ہے۔

ویستقرض الخبز... مسئلہ یہ ہے کہ روٹیوں کو قرض پر لینا جائز یا نہیں؟ اس میں ائمہ کرام کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک روٹیوں کو قرض لینا جائز نہیں ہے نہ وزناً اور نہ عدداً کیونکہ اس میں تفاوت بہت زیادہ ہوتا ہے پکانے والوں کے اعتبار سے بھی بعض طباخ اچھی روٹی پکاتے ہیں۔ اور بعض خراب اور روٹی کے اعتبار سے بھی کہ بعض روٹی پتلی ہوتی ہے اور بعض موٹی ہوتی ہے تنور کے اعتبار بھی کہ بعض تنور کی روٹی اچھی ہوتی ہے اور بعض کی خراب۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک روٹیوں کو قرض لینا جائز ہے وزناً بھی اور عدداً بھی یعنی جیسے عرف اور رواج ہو۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روٹیوں کو قرض لینا جائز ہے وزناً اسلئے کہ روٹی وزنی چیز ہے لیکن عدداً جائز نہیں ہے اس لئے کہ اسکے افراد میں تفاوت بہت زیادہ ہے واپسی کے وقت نزاع ہوگا لھذا وزناً جائز ہے اور عدداً جائز نہیں ہے صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی ہے اور روٹی کو وزناً قرض لینا جائز ہے۔

ولا ربوا بين سيد وعبده لان العبد ومامعه لمولاه ومسلم وحربي في داره اي في دار الحرب لان ماله مباح فيجوز باي طريق كان خلافا لابي يوسفؒ والشافعيؒ اعتبارا بالمستامن في دارنا۔

ترجمہ اور ربوا نہیں ہے غلام اور اس کے آقا کے درمیان کیونکہ غلام اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ اس کے مولی کا ہے اور مسلمان اور حربی کے درمیان دارالحرب میں کیونکہ اس کا مال مباح ہے تو جائز ہے اسکا لینا جس طریقے پر بھی ہو خلاف ثابت ہے امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کیلئے وہ قیاس کرتے ہیں مستامن پر ہمارے دار میں۔

تشریح آقا اور غلام کے درمیان ربوا متحقق نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر غلام نے اپنے آقا کو ایک درہم دو درہم کے عوض فروخت کر دیا ہے یا آقا نے غلام کو ایک درہم دو درہم کے عوض فروخت کر دیا تو یہ جائز ہے اور یہ ربوا نہ کہلائے گا کیونکہ غلام اور جو کچھ غلام کے قبضے میں ہے وہ سب مولی کی ملکیت ہے گویا کہ یہ بیع ہوئی ہی نہیں اور جب بیع نہ ہوئی تو ربوا بھی متحقق نہ ہوگا اور اگر غلام ماذون پر اتنے قرضے ہوں کہ اسکی گردن پر محیط ہوں تو غلام اور اس کے آقا کے درمیان بیع متحقق ہوتی ہے اور جب بیع متحقق ہوتی ہے تو ربوا بھی متحقق ہوگا لھذا اس صورت میں غلام اور اس کے آقا کے درمیان ربوا متحقق ہوگا۔

اسی طرح مسلمان اور حربی کافر کے درمیان بھی ربوا متحقق نہیں ہوتا یعنی ایک مسلمان امان لیکر دارالحرب میں داخل ہوا اور وہاں پر ربوا کا معاملہ کیا یعنی ایک درہم دیکر دو درہم حاصل کر لئے تو یہ جائز ہے اور یہ عقد ربوا نہ ہوگا یعنی حرام نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک دارالحرب میں بھی ربوا متحقق ہے یعنی مسلمان دارالحرب میں داخل ہو کر بھی ایک درہم کے عوض کافروں سے دو درہم نہیں لے سکتے۔

دلیل ان کی یہ ہے کہ وہ قیاس کرتے ہیں مستامن پر کہ اگر ایک کافر امان لیکر ہمارے دارالاسلام میں داخل ہو جائے تو یہاں پر مسلمان ان سے ایک درہم کے عوض دو درہم نہیں لے سکتے تو اسی طرح دارالحرب میں بھی ہے

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حضورﷺ نے فرمایا، "لا ربوا بین المسلم والحربی فی دار الحرب"،

دوسری بات یہ ہے کہ دارالحرب میں کافروں کا مال مباح الاصل اور غیر معصوم ہے اسکو ہر طریقے پر لینے کی اجازت ہے بشرطیکہ غدر اور دھوکہ نہ ہو کیونکہ غدر اور دھوکہ حرام ہے جب ان کا مال ہر طریقے سے لینا جائز ہے غدر اور دھوکہ کے سوا تو باہمی رضامندی سے عقد ہو جانے کے بعد بطریقہ اولی لینا جائز ہوگا۔ البتہ مسلمان دارالحرب میں سود دے نہیں سکتا کہ ایک درہم لیکر پھر اسکے عوض دو درہم دیدے یہ جائز نہیں مزید کتاب کے حاشیہ پر دیکھ لیجئے گا۔　　واللہ اعلم

۲۵ ذیقعدہ ۱۴۲۷ھ

۱۶ ستمبر ۲۰۰۶ء

باب الحقوق والاستحقاق

(یہ باب ہے حقوق اور استحقاق کے بیان میں)

یدخل البناء والمفتاح والعلو والكنيف في بيع الدار الكنيف المستراح لاالظلة في المغرب ظلة الدار السدة التي فوق الباب وعن صاحب الحصير هي التي احد طرفي جذوعها على هذه الدار وطرفها الاخر على حائط الجار المقابل الابذكر كل حق هو لهااو بمرافقها او بكل قليل وكثير هو فيها او منها والشجر لا الزرع في بيع الارض ولا الثمر في شجر فيه ثمر الا بشرطه وان ذكر الحقوق والمرافق ولا العلو في شراء بيت بلكل حق ولافي شراء منزل الابذكر ماذكر اى الحقوق والمرافق الى اخرها فالحاصل ان العلو يدخل في بيع الدار وان لم يذكر الحقوق ويدخل في بيع المنزل ان ذكر الحقوق والمرافق ولا يدخل في بيع البيت وان ذكر الحقوق والمرافق فالمنزل بين البيت والدار لايكون فيه مربط الدواب بل يكون بيتان او ثلاثة او نحو ذلك يتعيش فيه الرجل المتأهل فالعلو يكون من توابعه لامن توابع البيت لان الشيء لايستتبع مثله بل دونه۔

ترجمہ۔ داخل ہوگی عمارت اور مفتاح اور بالا خانہ اور پاخانہ گھر کی بیع میں۔ کنیف بیت الخلاء کو کہا جاتا ہے۔ نہ سائبان۔ مغرب میں ہے کہ ظلۃ الدار وہ چھت ہے جو دروازے کے اوپر ہو اور صاحب حصیر فرماتے ہیں کہ ظلہ وہ ہے کہ اس کی کڑیوں کی ایک جانب اس گھر پر ہو اور دوسری جانب مقابل پڑوس کی دیوار پر ہو مگر کل حق ہولہ یا تمام منافع یا کل قلیل وکثیر جو اس میں ہے یا اس سے ہے کے ساتھ اور درخت میں جسمیں پھل ہو مگر اس کی شرط کے ساتھ اگر چہ حقوق اور مرافق کا ذکر کر چکا ہو اور نہ بالا خانہ بیت کے خریدنے میں بکل حق کے ساتھ اور نہ منزل کے خریدنے میں مگر اس چیز کے ذکر کرنے کے بعد جو ذکر ہو چکے یعنی حقوق اور مرافق وغیرہ پس حاصل یہ ہے کہ بالا خانہ داخل ہوگا دار کی بیع میں اگر چہ حقوق ذکر نہ ہوئے ہوں اور داخل ہوگا منزل کی بیع میں اگر حقوق اور مرافق ذکر ہوئے ہوں اور داخل نہ ہوگا بیت کی بیع میں اگر چہ حقوق اور مرافق ذکر ہوئے ہوں تو منزل بیت اور دار

کے درمیان میں ہے منزل میں جانور باندھنے کی جگہ نہیں ہوتی بلکہ دو کمرے یا تین کمرے ہوتے ہیں یا اس جیسا جس میں اہل وعیال والا آدمی رہ سکتا ہے تو علو اسکے توابع میں سے ہے اور بیت کے توابع میں سے نہیں ہے کیونکہ شیء اپنے مثل کو تابع نہیں بناتی بلکہ کم کو بناتی ہے۔

تشریح حقوق جمع ہے حق کی اس سے وہ حقوق مراد ہیں جو مبیع کے تابع ہو کر بغیر ذکر کے مبیع میں داخل ہوتے ہیں۔

:دار، منزل، اور بیت کی بیع میں کون کون سے حقوق داخل ہوں گے؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر خریدا تو مشتری کے واسطے اس گھر کی عمارت۔ مفتاح۔ اوپر والی منزل۔ بیت الخلاء۔ یہ سب چیزیں داخل ہوں گی کیونکہ یہ چیزیں دار کے توابع میں سے ہیں اور تابع متبوع میں داخل ہوتا ہے ذکر کیے بغیر بھی مفتاح سے مراد وہ تالے ہیں جو گھر کے دروازوں میں لگے ہوتے ہیں اور اس سے الگ نہیں ہوتے۔

لا الظلة . مغرب کتاب میں ہے کہ ظلہ سے مراد وہ سائبان ہے جو دروازے پر ہوتا ہے جس کے نیچے راستہ ہوتا ہے اور حصیر نام کتاب میں ہے کہ ظلہ سے مراد وہ سائیبان ہے کہ اسکی کڑیوں کی ایک جانب دار مبیعہ پر ہو اور دوسری جانب دوسرے پڑوسی دار پر ہو یعنی وہ چھتا جو دو گھروں کی دیواروں پر ہوتا ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ دار کی بیع میں ظلہ داخل نہ ہوگا مگر ان الفاظ کے ذکر کرنے کے ساتھ کہ میں نے گھر خرید لیا بکل حق ھو لھا او بمرافقھا یا بکل قلیل وکثیر ھو فیھا او منھا۔

والشجر . اور زمین کی بیع میں داخل ہوگا درخت کیونکہ یہ متصل ہے مبیع کے ساتھ اتصال قرار اور کھیت یعنی (یعنی اُگی ہوئی فصل) یہ زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگی کیونکہ یہ نہ تو زمین کی تابع ہے اور نہ زمین کے ساتھ متصل ہے اتصال قرار۔

ولا الثمر فی شجر . اور داخل نہ ہوگا پھل درخت کی بیع میں یعنی اگر کسی نے پھلدار درخت خرید لیا تو پھل مشتری کیلئے نہ ہوگا بلکہ بائع کیلئے ہوگا ہاں اگر اسکی شرط لگا دی مشتری کے واسطے تو پھر مشتری کو ملے گا اگرچہ بکل حق ھو لہ یا بمرافقہ ذکر کیا ہو کیونکہ یہ متصل نہیں۔ ہے مبیع کے ساتھ اتصال قرار اور نہ پھل درخت کے تابع ہے کیونکہ پھل کی بیع درخت کے بغیر جائز ہے اگر یہ درخت کے تابع ہوتا تو اس کی الگ بیع جائز نہ ہوتی جب الگ بیع جائز ہے تو معلوم ہوا کہ یہ تابع نہیں ہے بلکہ اصل ہے۔

ولا العلو فی شراء بیت . .اس مسئلے کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ ایک شخص نے ایک ایسا بیت خرید لیا جس کے اوپر بھی بیت ہے یعنی بالائی منزل ہے تو اس شخص کو صرف زمینی بیت ملے گا

بالائی بیت نہیں ملے گا اگر چہ بکل حق ھولہ یا بمرافقہ یا بکل قلیل وکثیر کہا ہو۔

(۲) کسی شخص نے منزل خرید لی جس پر بالائی منزل بھی موجود ہے تو اس صورت میں بالائی منزل بیع میں داخل نہ ہوگی ہاں اگر بکل حق ھولہ یا بمرافقہ یا بکل قلیل وکثیر کہا ہو تو پھر بالائی منزل بیع میں داخل ہوگی۔

(۳) کسی نے دار خرید لیا جس کے اوپر بالائی منزل ہے تو اس کی بیع میں بالائی منزل داخل ہوگی اگر چہ بکل حق ھولہ یا بمرافقہ یا بکل قلیل وکثیر نہ کہا ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ بیت اس کو کہا جاتا ہے ما یبات فیہ کہ جس میں رات گزاری جائے اور بالاخانہ اسکا مثل ہوتا ہے اور شئی اپنے مثل کی تابع نہیں ہوتی اسلئے بالاخانہ بیت کی بیع میں داخل نہ ہوگا اگر چہ بکل حق ھولہ کہا ہو۔

اور منزل بیت اور دار کے درمیان ایک شئی ہے کیونکہ منزل میں سکونت کے تمام اسباب راحت موجود ہوتے ہیں لیکن اس میں مربط الدواب (جانور باندھنے کی جگہ) اور غیر مسقف صحن نہیں ہوتا تو بکل حق ھولہ یا بمرافقہ وغیرہ سے بالاخانہ اس کی بیع میں داخل ہوگا۔

اور دار نام ہے اس میدان کا جسکی حدود متعین ہوں۔ اصطبل۔ غیر مسقف صحن۔ بالاخانہ سب پر مشتمل ہو تو دار کی بیع میں یہ سب چیزیں داخل ہوں گی اگر چہ بکل حق ھولہ یا بمرافقہ وغیرہ بیان نہ کیا ہو۔

ولاالطریق والشرب والمسیل فی البیع الابذکر ماذکر ایضاً بخلاف الاجارة فان الشرب والطریق والمسیل یدخل فی الاجارة بلاذکر الحقوق والمرافق فان الاجارة تقع علی المنفعة ولامنفعة بدون هذه الاشیاء واما البیع فیرد علی الرقبة وایضاً یمکن ان ینتفع المشتری بالتجارة ولا کذلك فی الاجارة۔

ترجمہ اور داخل نہ ہوگا راستہ اور پانی کا حصہ اور پانی کی گزرگاہ بیع میں مگر ان الفاظ کے ساتھ جو مذکور ہوئے برخلاف اجارہ کے کہ شرب۔ مسیل اور طریق داخل ہیں اجارہ میں حقوق اور مرافق ذکر کئے بغیر کیونکہ اجارہ واقع ہوتا ہے منفعت پر اور ان چیزوں کے بغیر منفعت حاصل نہیں ہوتی اور بیع واقع ہوتی ہے عین پر اور یہ بھی ممکن ہے کہ مشتری اس سے نفع حاصل کرے تجارت کے ساتھ اور اجارہ میں یہ نہیں ہوتا۔

تشریح:::راستہ اور پانی کا حصہ زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے زمین یا گھر فروخت کیا تو مشتری کے واسطے زمین کیلئے راستہ اور پانی کا حصہ اس بیع میں

داخل نہ ہوگا اسی طرح پانی کی گزرگاہ بھی اس میں داخل نہ ہوگی کیونکہ یہ چیزیں مبیع کی حدود سے خارج ہیں لیکن مبیع کے توابع میں سے ہیں تو بکل حق ہو لہ یا بمرافقہ وغیرہ کے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گی اوران الفاظ میں سے کسی ایک کے ذکر کرنے کے بعد مبیع میں داخل ہوں گی

لیکن اگر کسی نے گھر یا زمین کرایہ پر لیا تو اسمیں راستہ۔پانی کا حصہ اور پانی کی گزرگاہ سب چیزیں داخل ہوگی اگرچہ حقوق اور مرافق وغیرہ کا ذکر نہ کیا گیا ہو۔وجہ اسکی یہ ہے کہ اجارہ نفع حاصل کرنے کیلئے منعقد ہوتا ہے اور مکان سے بغیر راستے کے نفع اٹھانا اور زمین سے شرب اور مسیل کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے تو اس وجہ سے مکان کے اجارہ میں اور زمین کے کرایہ میں راستہ شرب اور مسیل داخل ہوں گے اور بیع کی صورت میں مکان سے راستے کے بغیر اور زمین سے شرب اور مسیل کے بغیر نفع اٹھانا ممکن ہے کیونکہ مشتری کبھی مکان اور زمین کو خرید کر اس میں تجارت کرتا ہے یعنی دوسرے کے ہاتھ فروخت کرتا ہے تو اس صورت میں راستہ شرب اور مسیل کے بغیر بھی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہوا تو یہ چیزیں توابع ہوئیں۔لھذا حقوق وغیرہ کے بیان کے بغیر مبیع میں داخل نہ ہوں گی۔

فصل فی الاستحقاق

(یہ فصل ہے استحقاق کے بیان میں)

ویؤخذ الولد ان استحقت امه ببينة وان اقر بها لا صورتها اشترى رجل جارية فولدت عنده فاستحقها رجل فانه يأخذ وولدها وان اقر بها لالان البينة حجة مطلقة فيظهربها ملكه من الاصل والاقرار حجة قاصرة يثبت الملك ضرورة صحة الاخبار فيندفع الضرورةبثبوت الملك بعد انفصال الولد شخص قال لاخر اشترنى فانى عبد فاشترى فبان حراً ضمن اان لم يدر مكان بائعه لانه بالامر بالشراء يصير ضامنا للثمن عند تعذرالرجوع على البائع دفعا للضرر وعند ابى يوسفؒ لاضمان عليه وان علم لا ورجع عليه اى رجع هذا الشخص بما ضمن على البائع ولاضمان ى الرهن اصلا اى ان قال ارتهنى فانى عبد فارتهنه فبان حرا فلا ضمان عليه سواء علم مكان الراهن او لا لان الرهن ليس عقد معاوضة فلايكون الأمر به ضامنا للسلامة وقالوقال فى الهداية فى صورة المسئلة ضرب اشكال وهو ان الدعوى شرط عند ابى حنيفةؒ لحرية العبد

والتناقض یمنع صحۃ الدعوی فکیف یظھر انہ حر

ترجمہ۔اور لیا جائے گا بچہ اگر اس کی ماں کسی کی مستحق ہوگئی گواہوں سے اور اگر اس نے اس کا اقرار کیا تو پھر نہیں۔صورت اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خرید لی تو اس نے اس کے پاس بچہ جنا پھر باندی کا کوئی مستحق نکل آیا تو لے گا یہ آدمی باندی کو اور اسکے بچے کو اور اگر اس کا اقرار کیا تو پھر نہیں کیونکہ بینہ حجت مطلقہ ہے تو ظاہر ہوگی اس سے اس کی ملکیت اصل سے اور اقرار حجت قاصرہ ہے تو ثابت ہوگی ملکیت ضرورۃً اخبار کی صحت کیلئے تو پوری ہوتی ہے ضرورت ملک ثابت ہونے پر بچہ کے جدا ہونے کے بعد۔ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ مجھے خرید لو میں غلام ہوں تو اس نے خرید لیا تو وہ حر نکلا تو وہ ضامن ہوگا اگر بائع کی جگہ معلوم نہ ہو کیونکہ وہ شراء کا حکم دینے کی وجہ سے ضامن ہوگا ثمن کا جبکہ بائع پر رجوع متعذر رہو اس سے ضرر دفع کرنے کیلئے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر رجوع نہیں ہے اور اگر بائع کی جگہ معلوم ہو تو پھر نہیں اور رجوع کرے گا اس پر یعنی یہ شخص رجوع کریگا ضمان کا بائع پر اور ضمان نہیں ہے رہن میں بالکل یعنی کہا کہ مجھے رہن میں رکھو میں غلام ہوں تو اس نے رہن میں رکھ دیا اور وہ آزاد ظاہر ہو گیا تو اس پر ضمان نہیں ہے چاہے راہن کی جگہ معلوم ہو یا نہ ہو اسلئے کہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے تو آمر ضامن نہ ہوگا سلامتی مبیع کا ہدایہ میں ہے کہ صورت مسئلہ میں ایک قسم کا اشکال ہے وہ یہ کہ دعوی شرط ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کی حریت میں اور تناقض مانع ہے صحت دعوی کیلئے تو کیسے ظاہر ہوگا کہ یہ آزاد ہے۔

تشریح بینہ حجت مطلقہ ہے اور اقرار حجت قاصرہ ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی خرید کر اس پر قبضہ کر لیا پھر باندی نے مشتری کے پاس اپنے آقا کے علاوہ کسی دوسرے کے نطفے سے بچہ جنا پھر ایک آدمی نے اس باندی پر گواہوں کے ذریعے اپنا استحقاق ثابت کر دیا تو یہ مستحق باندی کو بھی لے گا اور اس کے ساتھ بچے کو بھی لے گا اور اگر مشتری نے اس باندی کا اقرار کیا کسی مستحق کیلئے تو مقر لہ باندی کو لے گا لیکن اس کے بچے کو نہیں لے گا یعنی مقر لہ کو باندی تو دی جائے گی لیکن بچہ نہیں دیا جائے گا وجہ فرق یہ ہے کہ بینہ حجت مطلقہ ہے یعنی حجت کاملہ اور حجت متعدیہ ہے کیونکہ بینہ قضائے قاضی کی وجہ سے حجت ہوتا ہے اور قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے اسلئے بینہ تمام لوگوں کے حق میں حجت کاملہ ہوگا تو مستحق کی ملکیت اصل سے ثابت ہوگی یعنی جو چیز نفس الامر میں ثابت تھی بینہ نے اسکو ظاہر کر دیا تو بینہ نے یہ بتلا دیا کہ باندی نفس الامر میں مستحق کی ملکیت تھی اور شراء سے پہلے مستحق کی ملکیت اس باندی میں ثابت تھی اور اس وقت بچہ بھی باندی کے ساتھ متصل تھا تو جب باندی رجل مستحق کی ہوگئی تو بچہ بھی رجل مستحق کا ہوگا اور مستحق باندی اور بچے دونوں کو لے کر جائے گا اور اقرار حجت قاصرہ ہے صرف اقرار کو صحیح ہونے کی ضرورت سے باندی میں فی الحال ملکیت ثابت کی

جائے گی اور یہ ضرورت بچہ پیدا ہونے کے بعد صرف باندی میں ملکیت ثابت ہونے سے پوری ہو جاتی ہے تو مشتری کے اقرار کی وجہ سے مقرلہ کیلئے باندی کی ملکیت فی الحال ثابت ہوگی گویا کہ پہلے نہ تھی اور فی الحال بچہ باندی سے جدا ہے لھذا اقرار بچے کو شامل نہ ہوگا تو مستحق صرف باندی کو لے گا بچے کو نہیں لے گا۔

قولہ شخص قال لآخر. صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ تو مجھ کو خرید لے میں غلام ہوں اس کو اس کے کہنے کے مطابق خرید لیا پھر ثابت ہوا کہ وہ غلام نہیں بلکہ آزاد آدمی تھا پس اگر بائع حاضر ہو یا غائب ہو لیکن اس کا ٹھکانہ معلوم ہو تو غلام پر کچھ لازم نہ ہوگا بلکہ مشتری اپنا ثمن بائع سے واپس لے گا کیونکہ مشتری سے ثمن بائع نے لیا تھا تو بائع ہی سے واپس لے گا اور اگر بائع اس طور پر غائب ہو کہ اسکا ٹھکانہ معلوم نہ ہو تو مشتری اپنا ثمن اس آدمی سے واپس لے گا جس کو غلام سمجھ کر خریدا تھا اور یہ آدمی پھر بائع سے واپس لے گا کیونکہ مشتری نے اسکے کہنے اور اقرار کرنے پر (کہ میں غلام ہوں) اعتماد کیا تھا اور اسکو خریدا تھا تو غلام نے مشتری کو خریدنے کا حکم دیا ہے تو بائع سے ثمن واپس لینے کے متعذر رہونے کی صورت میں بقدر امکان مشتری سے ضرر دفع کیا جائے گا اور مشتری کو ثمن کا ضامن قرار دیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام پر رجوع کرنے کا حق نہیں ہے جیسے کہ رہن میں مرتہن کو غلام پر رجوع کرنے کا حق نہیں ہے

ولا ضمان فی الرھن. صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ مجھے رہن میں رکھو میں غلام ہوں تو اس نے رہن میں رکھ دیا پھر مرتہن کو معلوم ہوا کہ یہ غلام نہیں بلکہ آزاد ہے تو مرتہن کو غلام سے اپنا مال وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے خواہ راہن حاضر ہو یا غائب ٹھکانہ معلوم ہو یا نہ ہو کسی بھی صورت میں مرتہن کو غلام پر رجوع کا حق نہیں ہے کیونکہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ وثوق اور اعتماد کا ذریعہ ہے تاکہ مرتہن کو وہ چیز واپس مل جائے جو اس نے قرض دی ہے اور جب رہن عقد معاوضہ نہیں ہے تو رہن کا حکم دینے والا (یعنی یہ شخص جو غلام بنا ہوا تھا) بھی شئی مرہونہ کی سلامتی کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ سلامتی کا ضمان عقد معاوضہ میں ہوتا ہے اور عقد غیر معاوضہ میں سلامتی کا ضمان نہیں ہوتا اور جب یہ غلام سلامتی کا ضامن نہ ہوا تو اسکے آزاد ثابت ہونے کی صورت میں مرتہن کو اس پر رجوع کا حق نہ ہوگا۔

وقال فی الھدایۃ. سے شارحؒ ہدایہ کی عبارت میں ایک اشکال کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں چنانچہ ہدایہ میں ہے۔

,, لان الدعوی شرط فی حریۃ العبد والتناقض یفسد الدعوی ،، اشکال سے پہلے یہ سمجھ لیجئے۔

کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کی آزادی ثابت کرنے کیلئے آزادی کا دعوی کرنا شرط ہے یعنی غلام پہلے آزادی کا دعوی کرے گا پھر اس پر شہادت سنی جائے گی۔

دوسری بات یہ ہے کہ دعوی میں تناقض دعوے کو ساقط کر دیتا ہے۔
اب اشکال کی وضاحت یہ ہے کہ جس غلام نے مشتری سے کہا کہ میں غلام ہوں مجھے خرید لو اور پھر مشتری کے پاس دعوی کیا کہ میں آزاد ہوں تو گویا اس نے پہلے غلام ہونے کا دعوی کیا اور پھر آزاد ہونے کا اور یہ صریح تناقض ہے اور جس شخص کے دعوے میں تناقض ہو وہ دعوی صحیح نہیں ہوتا اور جب غلام کا دعوی آزادی صحیح نہ ہوا تو اس کے گواہ بھی قبول نہ ہوں گے اور جب آزادی کے گواہ قبول نہ ہوئے تو آزادی بھی ثابت نہ ہوگی اور جب غلام کی آزادی صحیح نہ ہوئی تو مشتری کے لئے ثمن واپس لینے کا اختیار بھی ثابت نہ ہوگا یہ اشکال ہدایہ کی عبارت پر ہے صاحب ہدایہ نے اس اشکال کے دو جواب دئے ہیں جس کی تفصیل آپ ہدایہ میں پڑھ لیں گے ان شاء اللہ تعالی۔

ولارجوع في دعوى حق مجهول في دار صولح على شيء واستحق بعضها اى ادعى حقا مجهولا في دار فصولح على شيء ثم استحق بعض الدار فالمدعى عليه لايرجع على المدعى بشيء لان للمدعى ان يقول دعواى في غيرما استحق ولو استحق كلها رد كل العوض لان المدعى به داخل في المستحق وفهم صحة الصلح عن المجهول اى دلت هذه المسئلة على ان الصلح عن المجهول على مال معلوم صحيح وانما يصح لان الجهالة فيما يسقط لايفضى الى المنازعة وقد ينقل عن بعض الفتاوى ان الصلح لا يصح الاان يكون الدعوى صحيحة فهذه المسئلة تدل على ان الرواية غير صحيحة لان دعوى الحق المجهول دعوى غير صحيحة و كثير من مسائل الذخيرة تدل على عدم صحة تلك الرواية ورجع بحصته في دعوى كلها ان استحق شيء منها اى ان ادعى كل الدار فصولح على شيء ثم استحق نصفها يرجع بنصف البدل

ترجمہ۔اور رجوع نہیں ہے حق مجہول کے دعوی میں اس گھر میں جس میں صلح کی گئی ایک شئی معلوم پر اس گھر سے جس کا بعض حصہ مستحق ہو گیا یعنی ایک شخص نے حق مجہول کا دعوی کیا ایک گھر میں تو اس کے ساتھ صلح کی گئی کسی چیز پر پھر بعض گھر مستحق ہو گیا تو مدعی علیہ مدعی پر کسی چیز کا رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ مدعی یہ کہہ سکتا ہے کہ میرا دعوی غیر مستحق میں ہے اور اگر کل گھر مستحق ہو گیا تو پھر کل عوض واپس کرے گا کیونکہ جس چیز پر دعوی کیا گیا ہے وہ مستحق میں داخل ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ صلح صحیح ہے مجہول سے یعنی اس مسئلے نے دلالت کی اس بات پر کہ صلح مجہول سے مال معلوم پر صحیح ہے اور یہ اس لئے صحیح ہے کہ جہالت ساقط ہونے والی چیز میں مفضی الی النزاع نہیں ہوتی اور بعض فتاوی سے منقول ہے کہ صلح صحیح نہیں ہے مگر اس وقت کہ جب دعوی صحیح ہو تو یہ

مسئلہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ یہ روایت غیر صحیح ہے کیونکہ دعوی حق مجہول سے دعوی غیر صحیحہ ہے اور ذخیرہ کے بہت سے مسائل دلالت کرتے ہیں اس روایت کے عدم صحت پر اور رجوع کرے گا اپنے حساب سے کل گھر کے دعوی کرنے میں اگر کوئی چیز اس گھر سے مستحق ہو جائے یعنی دعوی کیا کل گھر کا تو اس کے ساتھ صلح کی گئی ایک چیز پر پھر مستحق ہو گیا نصف گھر تو رجوع کرے گا نصف بدل پر

تشریح: مکان میں حق مجہول کا دعوی کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد کے قبضے میں ایک مکان ہے عبدالرحمٰن نے اس مکان میں اپنے حق مجہول کا دعوی کیا یعنی یوں کہا کہ اس مکان میں میرا کچھ حصہ ہے اور مدعی علیہ یعنی خالد نے انکار کیا پھر خالد نے مدعی (یعنی عبدالرحمٰن) سے ایک ہزار روپے پر صلح کر لی یعنی خالد نے ہزار روپے کے عوض عبدالرحمٰن سے حق مجہول لے لیا پھر ایک تیسرے شخص یعنی عمران نے اس پورے گھر پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا سوائے کچھ حصے کے یعنی دو یا چار گز کے علاوہ پورے مکان پر اپنا استحقاق ثابت کر دیا تو مدعی علیہ (خالد) کو مدعی (عبدالرحمٰن) سے کچھ مال واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ مدعی (عبدالرحمٰن) یہ کہہ سکتا ہے میرا دعوی اس باقی میں تھا جو آپ کے پاس رہ گیا ہے اور یہ ہزار روپے میں نے اس کے عوض میں لئے تھے لھذا مدعی کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا۔

ولو استحق کلھا..... صورت مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں جو مکان خالد کے قبضے میں ہے اب عبدالرحمٰن نے اس پورے مکان پر دعوی کیا کہ یہ مکان میرا ہے اور خالد نے عبدالرحمٰن کے ساتھ ہزار روپے پر صلح کر لی اور مکان کو اپنی ملکیت میں لے لیا اس کے بعد عمران نے اس مکان میں اپنا استحقاق ثابت کر دیا مثلاً یہ ثابت کر دیا کہ آدھا مکان میرا ہے اور آدھا عمران نے لے بھی لیا تو اس صورت میں قابض یعنی خالد مدعی سے آدھی رقم یعنی پانچ سو روپے واپس لے گا کیونکہ ہزار روپے کل دار کا عوض تھا اور دار کل سلامت نہ رہا بلکہ آدھا استحقاقاً چلا گیا تو مدعی علیہ یعنی خالد آدھا بدل صلح واپس لینے کا حقدار ہوگا۔

وفھم منه صحة الصلح عن المجھول ..... اس مسئلے سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ شئی مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا جائز ہے کیونکہ جہالت ان چیزوں میں جو ساقط ہو جاتی ہیں جھگڑا پیدا نہیں کرتی اور جو جہالت مفضی الی النزاع نہ ہو اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا یعنی جب مدعی نے مکان میں حق مجہول کا دعوی کیا یعنی خالد نے اس کے ساتھ ایک ہزار روپے پر صلح کر لی تو مدعی (عبدالرحمٰن) نے ایک ہزار کے عوض اپنا حق ساقط کر دیا اور اسقاطات میں جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہوتی اس لئے شئی مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا جائز ہوگا۔

بعض فتاوی سے جو یہ منقول ہے کہ اس وقت صحیح ہوگا جبکہ دعوی صحیح ہو یعنی صحت صلح کیلئے صحت دعوی شرط ہے اور دعوی حق معلوم

میں صحیح ہوتا ہے حق مجہول میں دعوی صحیح نہیں ہوتا تو صلح بھی حق مجہول سے صحیح نہ ہوگی لیکن کتاب کی روایت یعنی کتاب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بعض فتاوی کی یہ روایت غیر صحیح ہے کیونکہ حق مجہول کا دعوی کرنا صحیح نہیں ہے لیکن اس کے باوجود اس سے صلح کرنا صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ صحت صلح کیلئے صحت دعوی شرط نہیں ہے اور ذخیرہ میں بہت سارے مسائل ایسے ہیں جو دلالت کرتے ہیں اس بات پر کہ بعض فتاوی کی جو روایت ہے یہ روایت صحیح نہیں ہے بلکہ کتاب کی روایت صحیح ہے اور صحت صلح کیلئے صحت دعوی شرط نہیں ہے بلکہ حق مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا صحیح ہے کیونکہ یہ مفضی الی النزاع نہیں ہے واللہ اعلم۔

۲۸ دسمبر ۲۰۰۶ء

۶ ذوالحجہ ۱۴۲۷ھ

فصل فی بیع الفضولی

ولمالك باع غيره ملكه فسخه وله اجازته ان بقى العاقدان والمبيع وكذ االثمن ان اكان عرضا فسخه مبتدأ ولمالك خبره مقدما وهذ ابيع الفضولى وهو منعقد عندنا خلافا للشافعىؒ وهو ملك للمجيز وامانة عند بائعه اى ان اجاز المالك فالثمن ملك له ويكون امانةفى يدالبائع وله فسخه قبل الاجازة اى للبائع حق الفسخ قبل اجازة المالك دفعا للضرر عن نفسه فان حقوق العقد راجعة اليه

ترجمہ...اور مالک کیلئے جس نے غیر کی ملک بیچی ہو اس بیع کو فسخ کرنا جائز ہے اور اسکی اجازت دینا بھی جائز ہے اگر عاقدان اور مبیع باقی ہو اسی طرح ثمن بھی اگر وہ عرض ہے فسخہ مبتدا ہے اور لمالک خبر مقدم ہے اور یہ فضولی کی بیع ہے اور یہ ہمارے نزدیک منعقد ہے برخلاف امام شافعیؒ کے اور ثمن ملکیت ہے اجازت دینے والے کی اور امانت ہے بائع کے پاس یعنی اگر اجازت دیدی مالک نے تو ثمن اس کی ملکیت ہوگی اور امانت ہوگی بائع کے پاس اور بائع کو فسخ کرنے کا حق ہے اجازت سے پہلے یعنی بائع کو حق ہے فسخ کرنے کا مالک کی اجازت سے پہلے اپنے نفس سے ضرر دفع کرنے کیلئے کیونکہ حقوق عقد راجع ہوتے ہیں اس کی طرف۔

تشریح مسئلہ کی وضاحت سے پہلے عبارت کی ترکیبی وضاحت کو دیکھئے فرماتے ہیں کہ۔لمالک میں لام جار ہے اور مالک موصوف ہے اور باع غیرہ ملکہ صفت ہے موصوف اپنی صفت سے مل کر مجرور ہوا جار کیلئے جار اپنے مجرور سے مل کر خبر مقدم ہے اور

تسعہ مبتدا مؤخر ہے۔

فضولی کی بیع موقوف ہے مالک کی اجازت پر: مسئلے کی وضاحت یہ ہے کہ فضولی اس اجنبی شخص کو کہا جاتا ہے جو غیر کی ملک میں تصرف کرتا ہے اس کی اجازت کے بغیراب فرماتے ہیں کہ جب کسی اجنبی نے (فضولی) غیر کی ملکیت کو فروخت کردیا تو مالک کو ہم دو اختیار دیتے ہیں (۱) یہ کہ یا تو اس بیع کی اجازت دیدے اور بیع نافذ کردے (۲) یہ کہ اجازت نہ دے بلکہ بیع فسخ کردے لیکن مالک کی اجازت سے بیع کا نافذ ہونا اس وقت صحیح ہے جبکہ مبیع اور عاقدین (یعنی فضولی اور مشتری) موجود ہوں اور ثمن بھی جبکہ سامان ہو یعنی مما یتعین بالتعیین کے قبیل سے ہو کیونکہ مالک کا اجازت دینا درحقیقت عقد میں تصرف کرنا ہے اور عقد میں تصرف کرنے کیلئے مبیع اور عاقدین کا موجود ہونا ضروری ہے اسی طرح یہاں پر بھی عاقدین اور معقود علیہ کا موجود ہونا ضروری ہے اور ثمن اگر عرض ہو تو اس کا موجود ہونا بھی ضروری ہے۔

فضولی کی بیع منعقد ہوتی ہے لیکن مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے یہ ہمارے نزدیک ہے۔

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک فضولی کے تمام تصرفات باطل ہیں۔

دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی مملوک چیز کی بیع شرعی ولایت سے صادر نہیں ہوئی کیونکہ شرعی ولایت یا تو مالک ہونے سے ثابت ہوتی ہے اور یا مالک کی اجازت سے اور یہ دونوں باتیں یہاں پر حاصل نہیں ہیں لھذا شرعی ولایت کے بغیر بیع منعقد نہ ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کی حقیقت کیلئے اہلیتین ضروری ہیں کہ بائع اہل تصرف ہو اور مشتری بھی اہل تصرف ہو اور مبیع محل ملک ہو اور یہ ساری باتیں یہاں موجود ہیں کہ بائع (فضولی) اہل تصرف ہے عاقل بالغ ہے اور مشتری بھی اہل تصرف ہے اور محل بھی مفید ملک ہے یعنی مال متقوم ہے تو بیع منعقد ہونے سے کوئی مانع موجود نہیں اور اس میں کسی کا ضرر بھی نہیں ہے کیونکہ مالک کو ہم اختیار دیتے ہیں کہ اگر وہ ضرر محسوس کرے تو بیع فسخ کرے اور اس نعقاد میں فضولی کے کلام کو لغو ہونے سے بچانا بھی ہے اور مشتری نے برضاء ورغبت اس کو لیا ہے لھذا اس میں کسی کا ضرر نہیں ہے لھذا نفس انعقاد سے کوئی مانع نہیں ہے تو بیع منعقد ہوگی لیکن مالک کو نافذ کرنے یا فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

وھو ملک للمجیز .اور جب مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو ثمن بائع کا مملوک ہوجائے گا اور اگر فضولی نے اس ثمن پر قبضہ کرلیا ہو تو یہ ثمن بائع یعنی فضولی کے ہاتھ میں امانت ہوگا یعنی جس طرح وکیل بالبیع کے ہاتھ میں ثمن قبضے کے بعد امانت ہوتا ہے اسی طرح فضولی کے ہاتھ میں بھی اصل مالک کی اجازت کے بعد ثمن بطور امانت ہوگا اس لئے کہ فضولی کی بیع کے بعد مالک کا

اجازت دینا ایسا ہے جیسا کہ بیع سے پہلے وکیل بنانا اور وکیل کے قبضے میں ثمن چونکہ امانت ہوتا ہے تو فضولی کے قبضے میں بھی امانت ہوگا لھذا اگر بیع کی اجازت کے بعد ثمن فضولی کے ہاتھ میں ہلاک ہوگیا تو فضولی پر ضمان نہیں آئے گا البتہ اگر مالک نے ابھی تک اجازت نہ دی ہو اور ثمن اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوجائے پھر تو ضمان آئیگا کیونکہ ابھی تک یہ اجنبی کے حکم میں ہے اور جب اجازت مل گئی تو اب وکیل کے حکم میں ہوگیا اور وکیل پر ضمان نہیں ہوتا لھذا دو الگ الگ حیثیتیں ہیں اجازت سے پہلے اجنبی ہے تو ضمان آئے گا اور اجازت کے بعد وکیل ہے تو ضمان نہیں آئے گا۔

ولہ فسخہ قبل الاجازۃ.. مالک کی اجازت سے پہلے اگر بائع (فضولی) بیع کو فسخ کرنا چاہے تو فسخ کرسکتا ہے اس لئے کہ بیع کے حقوق عاقد کی طرف راجع ہوتے ہیں یعنی تمام ذمداریاں فضولی ہی کے ذمہ لازم ہوں گی تو فضولی کو بھی فسخ کرنے کا اختیار ہے مالک کی اجازت سے پہلے تاکہ اپنے آپ سے ضرر دفع کرسکے ۔

وجاز اعتاق المشتری من الغاصب لابیعه ان اجیز بیع الغاصب ای اذا باع الغاصب العبدالمغصوب فاعتقه المشتری فاجاز المالك البیع ینفذالاعتاق وعندمحمدؒ لاینفذ لقوله علیه السلام لاعتق فیما لایملکه ابن اٰدم ولو ثبت فی الاخیرة لثبت مستندا وهوثابت من وجه دون وجه ولهما ان الملك ثبت موقوفا بتصرف مطلق موضوع لافادة الملك فیتوقف الاعتاق مرتبا علیه کاعتاق المشتری من الراهن۔

ترجمہ اور جائز ہے غاصب سے لینے والے کا آزاد کرنا نہ کہ اسکا فروخت کرنا اگر اجازت دیدی گئی یعنی جب بیچ دیا غاصب نے غصب شدہ غلام کو اور مشتری نے اس کو آزاد کردیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو یہ آزاد کرنا نافذ ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا حضور ﷺ کے قول کی وجہ سے کہ آزادی نہیں ہے اس چیز میں جسکا ابن ادم مالک نہیں اور اگر آخر ثابت ہو بھی جائے تو ثابت ہوگی پہلے کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور یہ من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملکیت مالک کی اجازت پر موقوف ہے ایسے تصرف سے ثابت ہوئی ہے جو مطلق ہے اور ملک کا فائدہ دینے کے واسطے موضوع ہے تو اعتاق اسی پر مرتب ہوکر موقوف ہوگا جیسے کہ راہن سے خریدنے والے کا آزاد کرنا۔

تشریح غاصب سے لے کر آزاد کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے خالد سے غلام غصب کیا اور پھر یہی غلام اس غاصب (عمران) نے صادق کو فروخت کردیا اور صادق نے یہی غلام آزاد کردیا اس کے بعد مولی نے اجازت دیدی تو حضرات شیخین کے نزدیک مشتری کا یہ آزاد کرنا صحیح ہے استحسانا یعنی مالک کی اجازت کے بعد یہ غلام آزاد ہوجائیگا۔

امام محمدؒ کے نزدیک یہ غلام آزاد نہ ہوگا یعنی مشتری من الغاصب کا آزاد کرنا صحیح نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حدیث شریف میں فرمان آقا دوناملاﷺ موجود ہے ,,لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم ,,اور ظاہر ہے کہ مشتری من الغاصب جس وقت غلام کو آزاد کررہا ہے وہ اس وقت غلام کا مالک نہیں ہے جب اس کا مالک نہیں ہے تو اسکو آزاد بھی نہیں کرسکتا کیونکہ آزاد کرتے وقت مالک کی اجازت موجود نہیں ہے اسلئے مشتری آزاد کرتے وقت غلام کا مالک نہ ہوگا اور غیر کی ملکیت میں آزاد کرنا لازم آئے گا جو درست نہیں ہے لھذا یہ آزاد کرنا درست نہیں ہے

اور اگر یہ کہا جائے کہ بالاخر یعنی مالک کی اجازت کے بعد مشتری کے لئے ملکیت ثابت ہوگئی ہے اور آزاد کرنے کیلئے یہ کافی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ملکیت سبب سابق یعنی غاصب کی بیع کی طرف منسوب ہوکر ثابت ہوگی یعنی ابتداء مشتری کے لئے ثابت نہ ہوگی بلکہ منسوب ہوگی غاصب کی طرف پھر غاصب کے واسطے سے مشتری کی طرف اور جو ملک بطریق استناد ثابت ہو وہ ثابت ہوتی ہے من وجہ دون وجہ اور جو ملک من وجہ ثابت ہو اور من وجہ ثابت نہ ہو وہ ملک ناقص ہوتی ہے اور اعتاق کیلئے ملک ناقص کافی نہیں بلکہ ملک کامل ضروری ہے لھذا مشتری من الغاصب کا اعتاق صحیح نہیں ہے۔

حضرات شیخین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری من الغاصب کی ملکیت مالک کی اجازت پر موقوف ہوکر ایسے تصرف سے ثابت ہوئی ہے جو مطلق ہے یعنی اس میں خیار وغیرہ کی کوئی شرط نہیں ہے اور ملکیت کا فائدہ دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے اور مشتری من الغاصب کے لئے ملکِ موقوف ثابت کرنے میں مالک کا کوئی نقصان بھی نہیں ہے کیونکہ اسکو ہم اختیار دیتے ہیں تو جب مشتری من الغاصب کی ملکیت مالک کی اجازت پر موقوف ہے تو اسکا اعتاق اور آزاد کرنا بھی مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا تو جب مالک کی اجازت سے بیع نافذ ہوگی تو اس کے ساتھ ساتھ اعتاق بھی نافذ ہوگا یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک آدمی نے کسی سے قرض لیکر اور اپنا غلام اس کے پاس رہن رکھا پھر راہن نے مرتھن کی اجازت کے بغیر اس غلام کو فروخت کردیا اور اس کے بعد مشتری من الراہن نے یہ غلام آزاد کردیا تو اس (مشتری من الراھن) کا آزاد کرنا صحیح اور نافذ ہے اسی طرح مشتری من الغاصب کا آزاد کرنا بھی صحیح اور نافذ ہوگا ۔

ولو باع المشتری من الغاصب ثم اجیز البیع الاول لاینفذ الثانی لان بالاجازة یثبت ملک بات للمشتری الاول فاذا طرأ علی الملک الموقوف للمشتری الثانی ابطله

ترجمہ۔اور اگر غاصب سے لینے ولے نے بیچ دیا پھر بیع اول کی اجازت دیدی گئی تو بیع ثانی نافذ نہ ہوگی کیونکہ اجازت سے ثابت ہوتی ہے یقینی ملکیت مشتری اول کیلئے جب یہ طاری ہوجائے تو اسکو باطل کردے گا۔

تشریح غاصب سے لے کر فروخت کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں عمران نے خالد سے غلام غصب کیا اور اس غاصب (عمران) نے یہ غلام صادق کے ہاتھ فروخت کردیا اور پھر صادق نے یہ غلام زید کے ہاتھ فروخت کردیا اس کے بعد مالک نے غاصب کی بیع کی اجازت دیدی تو مشتری من الغاصب (صادق) کیلئے ملکیت قطعی ثابت ہوگئی اس پہلے مشتری من الغاصب کیلئے ملکیت موقوف حاصل تھی اب مالک کی اجازت سے مشتری من الغاصب (صادق) کیلئے ملکیت یقینی حاصل ہوگئی اور یہ ملکیت یقینی ملکیت موقوف پر طاری ہوگئی تو یہ ملک یقینی ملک موقوف کو باطل کردے گی یعنی مشتری اول کو ملک یقینی حاصل ہوگئی اور مشتری ثانی کیلئے ملک موقوف حاصل ہوئی ہے تو جب ملک بات ملک موقوف پر طاری ہوگئی تو ملک موقوف باطل ہوجائے گی لھذا بیع ثانی معتبر نہ ہوگی۔

ولوقطع یدہ ثم اجیز فارشه للمشتری اى قطعت يد العبد فاخذ ارشها ثم اجاز المالك البيع فارشه للمشتری لان الملك تم له من وقت الشرى فتبين ان القطع وقع على ملك المشترى فالارش له وتصدق بمازاد على نصف ثمنه اى اذا كان الارش زائدا على نصف الثمن فالزيادة لاتطيب له فوجب تصدقه اذ فى الزيادة شبهة عدم الملك۔

ترجمہ اگر غلام کا ہاتھ کاٹا گیا پھر اجازت دیدی گئی تو اس کا جرمانہ مالک کیلئے ہے یعنی غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس نے اسکا جرمانہ لے لیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو اسکا جرمانہ مشتری کےلئے ہوگا کیونکہ ملکیت اس کے لئے تام ہوگئی خریداری کے وقت سے تو ظاہر ہوا کہ ہاتھ کا کاٹنا واقع ہوا ہے مشتری کی ملکیت پر تو جرمانہ بھی اسی کیلئے ہوگا اور صدقہ کرے اس کو جو نصف ثمن سے زیادہ ہو یعنی جب جرمانہ نصف ثمن سے زیادہ ہو تو یہ زیادتی اس کے لئے حلال نہیں ہے تو واجب ہے اس کا صدقہ کرنا اس لئے کہ زیاتی میں شبہہ ہے ملک نہ ہونے کا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ مشتری من الغاصب (صادق) کے پاس غلام کا ہاتھ کاٹا گیا اور اس (صادق) نے اس کا جرمانہ لے لیا تو یہ جرمانہ مشتری من الغاصب (صادق) کو ملے گا کیونکہ اجازت کی وجہ سے مشتری کی ملکیت تام ہوگئی ہے خریدنے کے وقت سے پس ظاہر ہوگیا کہ ہاتھ کا کاٹا جانا مشتری کی ملکیت پر واقع ہوا ہے اور جب ہاتھ مشتری کی ملکیت میں کاٹا گیا تو جرمانہ بھی اسی کیلئے ہوگا لیکن مشتری پر واجب ہے کہ جو قیمت نصف ثمن سے زیادہ ہو وہ صدقہ کردے کیونکہ غلام کا ہاتھ یا تو مشتری کے قبضہ کرنے سے پہلے بائع (یعنی غاصب) کے پاس کاٹا گیا ہوگا تو اس وقت غلام مشتری کی ملک اور ضمان میں داخل نہیں ہوا تھا اور جو چیز ضمان میں داخل نہ ہو اس کا نفع جائز نہیں ہوتا اس لئے نصف ثمن سے زائد کا صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر غلام کا ہاتھ

کاٹا گیا ہو مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد یعنی مشتری کے پاس تو مولی کی اجازت نہ ہونے کی وجہ سے ہاتھ کٹتے وقت حقیقۃً مشتری کی ملکیت موجود نہ تھی بلکہ مشتری کی ملکیت تو بطریقہ استناد ثابت ہے اور جو ملک بطریقہ استناد ثابت ہو وہ ثابت ہوتی ہے من وجہ دون وجہ اس لئے اس میں عدم ملک کا شبہہ پیدا ہو گیا اور جب عدم ملک کا شبہہ پیدا ہو گیا تو اس سے جو نفع حاصل ہو گا وہ جائز نہ ہو گا بلکہ اس کا صدقہ کرنا واجب ہو گا۔

ومن شرى عبدا من غير سيده فاقام بينة على اقرار بائعه او سيده لعدم امره به مريدارده لايقبل وان اقر بائعه به عند قاض وطلب مشتريه رده ردبيعه الفرق بنين الصورتين ان البينة لاتقبل الاعند صحة الدعوى وفى المسألة الاولى لم يصح الدعوى للتناقض وفى الصورة الثانية التناقض لايمنع الاقرارفللمشتري ان يساعد البائع فى ذلك فيتحقق الاتفاق بينهما۔

ترجمہ اور جس نے غلام خریدا آقا کے علاوہ کسی اور سے پھر اس نے گواہ قائم کئے بائع یا آقا کے اقرار پر کہ اس نے اس بیع کا حکم نہیں کیا ہے اور واپس کرنا چاہتا ہو تو یہ قبول نہ ہو گا اور اگر بائع نے قاضی کے پاس اس کا اقرار کیا اور مشتری نے بھی واپس کرنا چاہا تو بیع کو واپس کر سکتا ہے دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ بینہ قبول نہیں ہوتے مگر دعوی صحیح ہونے کے وقت اور پہلے مسئلے میں دعوی صحیح نہیں ہے تناقض کی وجہ سے اور دوسری صورت میں تناقض مانع نہیں ہے صحت اقرار کیلئے تو مشتری کیلئے یہ جائز ہے کہ بائع کی مدد کرے اس میں تو دونوں میں اتفاق ثابت ہو جائے گا۔

تشریح صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کا غلام مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا پھر مشتری نے اس بیع کو واپس کرنا چاہا اور کہا کہ بائع نے یہ غلام مالک کی اجازت کے بغیر مجھ کو فروخت کیا ہے اور بائع اس سے انکار کر رہا ہے کہ میں نے بائع کی اجازت کے بغیر فروخت نہیں کیا ہے بلکہ بائع کی اجازت سے فروخت کیا ہے پھر مشتری نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ بائع نے اقرار کیا ہے کہ مالک نے مجھے اجازت نہیں دی یا مشتری نے مالک پر گواہ قائم کئے کہ مالک یہ اقرار کر چکا ہے کہ میں نے بائع کو اجازت دی ہے اور پھر بھی یہ مشتری غلام کو واپس کرنا چاہتا ہے تو مشتری کے بینہ قبول نہ ہوں گے ۔

اور اگر بائع نے قاضی کے سامنے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام فروخت کیا ہے مالک کی اجازت کے بغیر اور میں بیع کو واپس کرنا چاہتا ہوں اور مشتری بھی اس واپسی پر راضی ہو وہ بھی واپس کرنا چاہتا ہے تو بیع باطل ہو جائے گی

دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں مشتری کے دعوی میں تناقض ہے اس طور پر کہ جب خریدنے کا اقدام کیا تو گویا کہ اس نے شراء کے صحیح ہونے کا دعوی کیا اور جب اس نے بعد میں یہ کہا کہ مالک نے بائع کو اجازت نہیں دی ہے تو

اس نے شراء کے غیر صحیح ہونے کا دعوی کیا تو دعوی میں تناقض آ گیا اور جب دعوی میں تناقض ہو تو دعوی صحیح نہیں ہوتا اور بینہ کا قبول ہونا موقوف ہے دعوی کے صحیح ہونے پر اور جب دعوی صحیح نہیں تو بینہ بھی قبول نہ ہوں گے۔

اور دوسری صورت میں تناقض اقرار میں ہے اور تناقض اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے لیکن اقرار حجت قاصرہ ہے لیکن بیع واپس کرنے کیلئے اگر مشتری کی موافقت بھی شامل ہوگئی تو واپس کرنا جائز ہوگا ☆ واللہ اعلم

۱۴۔فروری ۲۰۰۷ء مطابق۔۲۵۔محرم الحرام۔۱۴۲۸ھ

باب السلم

السلم بيع الشيء على ان يكون المبيع دينا على البائع بالشرائط المعتبرة شرعا فالمبيع يسمى مسلما فيه والثمن رأس المال والبائع مسلما اليه والمشتري رب السلم۔

ترجمہ سلم بیچنا ہے کسی چیز کا اس شرط پر کہ مبیع دین ہوگی بائع کے ذمہ ان شرائط کے ساتھ جو معتبر ہیں شرعا تو مبیع کو مسلم فیہ کہا جاتا ہے اور ثمن کو راس المال اور بائع کو مسلم الیہ اور مشتری کو رب السلم۔

تشریح بیع سلم کی تعریف:۔ لفظ سلم اور سلف مترادف ہیں لغت میں ایسی بیع کو کہا جاتا ہے جس میں ثمن معجل ہو یعنی فوری ہو اور اصطلاح فقہاء میں بیع سلم کہتے ہیں مؤجل کو معجل کے عوض فروخت کرنا یعنی ثمن نقد ہو! در مبیع ادھار ہو۔

اصطلاحات ضروریہ:۔ مبیع کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔اور ثمن کو راس المال۔بائع کو مسلم الیہ۔اور مشتری کو رب السلم کہتے ہیں۔

بیع سلم کی مشروعیت: بیع سلم کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع امت سے ثابت ہے البتہ قیاس اسکے جواز سے انکار کرتا ہے۔

کتاب اللہ: سے تو یہ ہے کہ باری تعالی کا ارشاد مبارک ہے،، یا ایها الذين أمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه الخ ،، حضرت ابن عباس فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالی نے سود کو حرام کر دیا تو سلم کو جائز کر دیا اور فرمایا کہ ،، اشهد ان السلف المضمون الى اجل مسمى قد احله الله تعالى فى كتابه ،، اس قول میں المضمون سے مراد مؤجل اور واجب فی الذمہ ہے اور مسلم فیہ بھی واجب فی الذمہ ہوتی ہے تو ابن عباسؓ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ آیت بیع سلم کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

حدیث سے.. حضرت عبداللہ بن اوفیؓ کی حدیث ہے، قال کنا لنسلف علی عهد رسول اللہ ﷺ وابی بکر وعمر فی الحنطة والشعیر والتمر والزبیب ،،اور بھی بہت ساری احادیث ہیں اس موضوع پر۔

اجماع سے...عہد رسالت سے لیکر آج تک بیع سلم کے جواز پر امت کا اجماع چلا آرہا ہے۔

قیاس...البتہ قیاس اس کے جواز سے انکار کرتا ہے اس لئے کہ بیع سلم میں مسلم فیہ مبیع ہوتی ہے اور مبیع تو معدوم ہے اور مبیع معدوم کی بیع صحیح نہیں ہوتی لیکن قیاس کو ہم نے ترک کردیا آیت اور حدیث کی وجہ سے

فیما یعلم قدره وصفته کالمکیل والموزون مثمناً انما قال مثمناً احترازاًعن الموزون الذی یکون ثمنا کالدراهم والدنانیر والمذروع کالثوب مبیناً طوله وعرضه ورقعته ای غلظه وسخافته والمعدود متقاربا کالجوز والبیض وللبن والآجر بملبن معین فصح فی السمك الملیح ای القدید بالملح یقال له سمك ملیح ولایقال مالح الافی لغة ردیة والطری فی حینه فقط ای السلم فی السمك الطری لایجوز الافی حین یوجد السمك فی الماء وزنا وضربا معلومین ای لابد ان یذکر وزن معلوم ونوع معلوم۔

ترجمہ ان چیزوں میں جس کی مقدار اور وصف معلوم ہو جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء جبکہ مبیع ہو فرمایا مثمنا احتراز ہے اس موزون سے جو ثمن ہوتا ہے جیسے دراہم اور دنانیر اور گز سے ناپنے والی چیزوں میں جیسے کپڑا جس کا طول عرض اور سختی یعنی موٹا ہونا یا نرم ہونا اور گننے والی چیزوں میں جو قریب قریب ہو جیسے اخروٹ اور انڈے اور پیسے اور کچی پکی اینٹیں سانچہ معین کے ساتھ اور صحیح ہے سوکھی مچھلی میں نمک لگی ہوئی ہو سمک ملیح اور سمک مملوح کہا جاتا ہے اور سمک مالح نہیں کہا جاتا مگر ایک ردی لغت میں اور جائز ہے تازہ مچھلی میں اس کے موسم میں یعنی سلم تازہ مچھلی میں جائز نہیں ہے مگر اس وقت جبکہ مچھلی پانی میں موجود ہو۔ وزن اور نوع معلوم ہو یعنی ضروری ہے کہ ذکر کرے وزن معلوم اور نوع معلوم۔

تشریح بیع سلم کے شرائط.. فرماتے ہیں کہ بیع سلم جائز ہے ان چیزوں میں جس کی مقدار اور وصف معلوم ہو جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء۔

مثمناً.. مصنفؒ نے فرمایا کہ مکیلی اور موزونی اشیاء مثمن ہوں تو اس کی بیع سلم جائز ہے لیکن اگر موزونی اشیاء مثمن نہ ہوں بلکہ ثمن ہو جیسے سونا چاندی تو پھر اس کی بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں ادھار جائز نہیں ہے اور بیع سلم میں مبیع ادھار ہوتی ہے

والمذروع ....اسی طرح بیع سلم جائز ہے گز سے ناپنے والی چیزوں میں کیونکہ عقد سلم صحیح ہونے کیلئے تین چیزوں کا معلوم ہونا ضروری ہے (۱) مقدار (۲) وصف (۳) صنعت کیونکہ طول وعرض بیان کرنے سے مقدار معلوم ہو جائے گی اور جید یا ردی ہونے سے وصف معلوم ہو جائے گا اور باریک یا موٹا ہونے کے بیان کرنے سے صنعت معلوم ہو جائے گی جب مذکورہ تینوں چیزیں معلوم ہو سکتی ہیں تو مذروعات میں بیع سلم بھی جائز ہوگی۔

والمعدود متقاربا ....اور جو چیزیں گن کر فروخت کی جاتی ہیں اور ان کے افراد میں باہم تفاوت زیادہ نہیں ہوتا تو ان کی بیع سلم جائز ہے جیسے اخروٹ اور انڈے۔ کچی اور پکی اینٹیں وغیرہ کیونکہ ان کی مقدار بھی معلوم ہے اور وصف بھی اور سپرد کرنا بھی آسان ہے لھذا عددی متقاربہ اشیاء کی بیع سلم جائز ہے اور جن کے افراد میں تفاوت کثیرہ ہو ان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

مچھلی کی بیع سلم ...مچھلی اگر خشک ہو اور اس کو نمک لگایا گیا ہو تو اس کی بیع جائز ہے وزن کے اعتبار سے اس لئے کہ اس قسم کی مچھلی بازار سے منقطع نہیں ہوتی ہر وقت دستیاب ہوتی ہیں اور مسلم الیہ اس کی تسلیم پر قادر ہوتا ہے اور اگر مچھلی تازہ ہو تو پھر اس کی بیع سلم جائز نہیں ہے مگر اس وقت کہ جس وقت موجود ہوتی ہے یعنی ہر وقت پکڑی جا سکتی ہے اور اسکی نوع بھی معلوم ہو اور مقدار بھی معلوم ہو تو پھر اس کی بیع سلم جائز ہے اس لئے کہ مقدور التسلیم ہے۔

عبارت کی وضاحت ....شارح فرماتے ہیں کہ سمک کی صفت ملیح اور مملوح آتی ہے مالح نہیں آتی مگر ایک ردی لغت میں فصیح لغت میں مالح نہیں کہا جاتا بلکہ ملیح یا مملوح کہا جاتا ہے ۔

والطست والقمقمة والخفين الا اذا لم يعرف به اى بالصفة لا فيما لا يعرف قدره وصفته كالحيوان وعند الشافعیؒ يجوز فى الحيوان لانه يعلم بذكر الجنس والنوع والصفة قلنا فى ذلك فحش التفاوت واطرافه كالرؤس والاكارع وجلوده عدداً

ترجمہ ۔اور جائز ہے تانبے کے برتن میں اور لکڑی کے برتن میں اور موزے میں ہاں اگر معلوم نہ ہو صفت کے ساتھ اور جائز نہیں ہے ان چیزوں میں جن کی مقدار اور صفت معلوم نہ ہو جیسے حیوان اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے حیوان میں کیونکہ یہ معلوم ہو سکتا ہے جنس نوع اور صفت ذکر کرنے سے ہم کہتے ہیں کہ اس میں تفاوت زیادہ ہے اور اطراف حیوان میں جیسے سرے پائے اور حیوان کے چمڑوں میں گنتی کے اعتبار سے۔

تشریح: فرماتے ہیں بیع سلم جائز ہے طشت میں اور قمقمے میں یعنی تانبے کے برتن میں اور لکڑی کے برتن میں اور موزے میں

جبکہ اس کی جنس اور صفت معلوم ہو اور اگر معلوم نہ ہو تو پھر جائز نہیں ہے اور جن اشیاء کی جنس اور قدر اور صفت معلوم نہ ہو ان جیسی چیزوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے جیسے حیوان کہ حیوان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز ہے اسلئے کہ جب جانور کی جنس نوع اور صفت بیان کر دی گئی یعنی یوں کہا گیا کہ وہ اونٹ ہوگا یا گائے ہوگی اور نوع جیسے بختی ہوگی یا عربی اور عمر بیان کر دی گئی دو سال والا ہوگا اور صفت بیان کر دی گئی کہ فربہ ہوگا یا کمزور تو ان چیزوں کے بیان کرنے سے مسلم فیہ کی مالیت معلوم ہوگئی اور ہر وہ چیز جس کے اوصاف بیان کرنے سے معلوم ہو جائے تو پھر اسکی بیع سلم جائز ہوتی ہے لھذا اوصاف وغیرہ بیان کرنے سے حیوان کی بیع سلم جائز ہوگی۔

قلنا ہم جواب میں کہتے ہیں کہ ان چیزوں کے بیان کے باوجود حیوان میں مالیت کے اعتبار سے بہت بڑا تفاوت ہے اور یہ تفاوت باطنی امور کی وجہ سے ہوتا ہے جس کی وجہ سے حیوان میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

اطراف حیوان۔ اطراف حیون میں بھی بیع سلم جائز نہیں ہے مثلاً سری، پائے وغیرہ میں اسلئے کہ جانوروں کے سروں اور پاؤں میں بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے گویا کہ عددی متفاوت ہے اور عددی متفاوت میں بیع سلم جائز نہیں ہوتی اور اسی طرح جانوروں کی کھالوں میں بھی بیع سلم جائز نہیں ہے کیونکہ کھالوں میں بھی بہت بڑا تفاوت ہوتا ہے اور جن عددی اشیاء میں تفاوت ہوتا ہے اس میں بیع سلم جائز نہیں ہوتی۔

والحطب حزما والرطبة جرزا والحزم جمع الحزمة وهي في الفارسية بندهيزم والجرز جمع الجرزة وهي في الفارسية دسته تره وانما لايجوز في الحطب للتفاوت حتى ان بين طول مايشد به الحزمة يجوز۔

ترجمہ۔ اور لکڑیوں میں گٹھڑی سے اور نہ گھاس کی بیع سلم پولی کے اعتبار سے الحزم جمع ہے حزمۃ کی فارسی میں اسکو بندہیزم کہا جاتا ہے اور جرز جمع ہے جرزۃ کی فارسی میں اسکو دستہ ترہ کہا جاتا ہے اور جائز نہیں ہے لکڑیوں میں تفاوت کی وجہ سے لیکن اگر بیان کر دیا اس چیز کو جس کے ذریعے گٹھا باندھا جاتا ہے تو جائز ہوگی۔

تشریح: لکڑیوں میں بیع سلم: مسئلہ یہ ہے کہ بیع سلم جائز نہیں ہے لکڑیوں میں گھٹڑی کے اعتبار سے اور سبزیوں میں گھٹے کے اعتبار سے اسلئے کہ اس میں تفاوت بہت زیادہ ہے اس لئے کہ اگر کوئی آدمی دس روپے کے ایک گھٹڑی لکڑی بطور ادھار خرید لے تو ایک گھٹڑی لمبی لکڑی کی ہوگی اور دوسری چھوٹی لکڑیوں کی تو نزاع واقع ہوگا اسی طرح سبزیوں میں بھی ایک گھٹا بڑا ہوگا اور

ایک چھوٹا تو یہ بھی مفضی الی النزاع ہوگا البتہ اگر یہ بیان کرے کہ جس رسی پر گھڑی یا گھٹا بندھا جا رہا ہے اس رسی کی مقدار معلوم ہو کہ وہ دو بالش ہوگی مثلاً تو پھر بیع جائز ہوگی۔

والجواهر والخرز وبصاع وذراع معين لم يدر قدره وبر قرية ثمرة نخلة معينين وفيما لم يوجد من حين العقد الى حين المحل وعند الشافعيؒ يجوز اذا كان موجودا وقت المحل للقدرة على التسليم حال وجوده ولنا قوله عليه السلام لاتسلموا فى الثمار حتى يبدو صلاحها ولانه عقد المفاليس فلابد من استمرار الوجود فى مدة الاجل ليتمكن من التحصيل۔

ترجمہ اور جواہرات اور پوتھوں میں اور صاع یا ذراع معین کے ساتھ جس کی مقدار معلوم نہ ہو اور ایک معین گاؤں کی گندم یا ایک معین درخت کے پھل میں اور ان چیزوں میں جو موجود نہ ہو عقد کے وقت سے لیکر ادائیگی کے وقت تک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ ادائے گی کے وقت موجود ہو اسلئے کہ سپردگی پر قدرت ہے موجود ہوتے وقت ہمارے لئے حضور ﷺ کا قول ہے کہ تم پھلوں میں بیع سلم مت کرو یہاں تک کہ اسکی صلاح ظاہر ہو جائے اور یہ بھی ہے کہ یہ مفلس لوگوں کا عقد ہے تو مقررہ مدت میں اس کا برابر موجود رہنا ضروری ہے تاکہ حاصل کرنے کی قدرت میسر ہو۔

تشریح: بیع سلم جواہرات میں: جواہرات اور پوتھوں میں بیع سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس کے افراد میں تفاوت بہت زیادہ ہے اس کا وصف اور مقدار بیان کرنا ممکن نہیں ہے لھذا اس میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔

غیر معین صاع اور ذراع سے اسی طرح بیع سلم جائز نہیں ہے غیر معین صاع اور ذراع سے جس کی مقدار معلوم نہ ہو کیونکہ بیع سلم میں مسلم فیہ کی ادائے گی مؤخر ہوتی ہے اور اس مخصوص صاع اور ذراع کے ہلاک ہونے کا امکان ہے جب وہ مخصوص صاع یا ذراع ہلاک ہو جائے اور پھر سپردگی کا وقت آجائے تو جھگڑا ہوگا مسلم الیہ اور رب السلم کا اور جو بیع مفضی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے لھذا اس صورت میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔

بیع سلم کیلئے مبیع کا ہر وقت موجود رہنا ضروری ہے. مسئلہ یہ ہے کہ بیع سلم کیلئے یہ شرط بھی ہے کہ مسلم فیہ ہر وقت بازار میں دستیاب ہو یعنی بیع کے وقت بھی موجود ہو اور ادائے گی کے وقت بھی موجود ہو اور درمیان میں بھی موجود ہو اگر عقد کے وقت موجود نہ ہو یا سپردگی کے وقت موجود نہ ہو یا عقد کے وقت بھی موجود ہو اور سپردگی کے وقت بھی موجود ہو لیکن درمیان میں موجود نہ ہو تو ہمارے نزدیک بیع سلم جائز نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مسلم فیہ ادائے گی کے وقت بازار میں موجود ہو تو عقد سلم جائز ہے اگر چہ عقد کے وقت یا درمیان میں موجود نہ ہو کیونکہ سپردگی کے وقت مسلم فیہ موجود ہے اور اس کے حوالہ کرنے پر قدرت بھی ہے لھذا یہ جائز ہوگی۔

ہماری دلیل. یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے پھلوں میں بیع سلم نہ کرو یہاں تک کہ وہ قابل انتفاع ہو جائے یعنی قابل انتفاع ہونے سے پہلے اس کی بیع جائز نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بیع سلم کے وقت مسلم فیہ موجود ہونا ضروری ہے کیونکہ صلاح ظاہر ہونے سے پہلے مبیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہوتی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ عقد سلم مفلس اور غریب لوگوں کی ضرورت اور حاجت پوری کرنے کیلئے مشروع ہوا ہے اور یہ ضرورت اس وقت پوری ہوسکتی ہے جبکہ مسلم فیہ ادا کرنے کیلئے میعاد مقرر کی جائے تا کہ مسلم الیہ اسی مدت میں مسلم فیہ حاصل کر کے رب السلم کو حوالہ کردے حاصل یہ ہے کہ مسلم فیہ کا ہر وقت بازار میں موجود رہنا ضروری ہے تا کہ مسلم الیہ اس کو کسی بھی وقت بازار سے حاصل کر کے رب السلم کے حوالہ کردے اس لئے میعاد مقررہ تک اس چیز کا بازار میں موجود رہنا ضروری ہے۔

ولافی اللحم هذا عند ابی حنیفةؒ وقالا یصح ان بین جنسه ونوعه وسنه وصفته وموضعه وقدره کشاة خصی وثنی سمین من الجنب مائة من۔

ترجمہ .اور جائز نہیں ہے بیع سلم گوشت میں یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح ہے اگر بیان کردے اسکی جنس۔نوع۔عمر اور صفت اور جگہ اور مقدار جیسے بکری خصی ہو دوسالہ ہو موٹی ہو اور پہلو کا ہو سو من ہو۔

تشریح: حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گوشت میں بیع سلم جائز نہیں ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک گوشت کی بیع سلم جائز ہے جبکہ جنس نوع صفت عمر اور مقدار بیان کردے کہ بکرے کا گوشت ہو خصی ہو دوسالہ بکرا ہو اور فربہ ہو اور پہلو کا گوشت ہو مثلاً یعنی ان چیزوں کے بیان کرنے سے مبیع معلوم ہوگئی اور مقدور التسلیم بھی ہوگئی تو اس کی بیع سلم جائز ہوگی

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں کے بیان کرنے کے باوجود گوشت میں باطنی تفاوت بہت ہے چنانچہ گوشت ہڈیوں کی قلت اور کثرت کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے مشتری ہڈی والا گوشت نہیں لے گا اور مسلم الیہ خالص ہڈی والا گوشت دے گا تو جھگڑا ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ موسم کے اختلاف سے بھی گوشت میں اختلاف ہوتا ہے موسم اچھا ہو تو جانور موٹا تازہ ہوتا ہے اور موسم قحط کا ہو تو جانور مریل ہوتا ہے تو مسلم الیہ ایک قسم کا گوشت حوالہ کرے گا اور رب السلم اس سے اچھا گوشت مانگے گا تو جھگڑا واقع ہوگا

اور جو بیع مفضی الی النزاع ہوتی ہے وہ فاسد ہوتی ہے لھذا گوشت میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

شروطه بیان جنسه کبر اوشعیر ونوعه کسقیة اوبخسیة ای حنطة سقیة ای التی تسقی منسوبة الی السقی والبخسیة التی لاتسقی منسوبة الی البخس وهو الارض التی تسقی بماء السماء سمیت بذلك لانها منجوسة الحظ من الماء

وصفته کجید اوردی وقدره معلوما نحو کذا کیلا لاینقبض ولاینبسط فلایجعل الزنبیل کیلا اووزنا ۔

ترجمہ. شروط بیع سلم بیان فرماتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جنس جیسے گندم یا جو اور نوع جیسے آدمی کے سینچے ہوئے ہو یا بارانی یعنی وہ گندم جسکو پانی دیا جاتا ہے منسوب ہے پانی دینے کی طرف اور بخسی وہ جس کو پانی نہیں دیا جاتا منسوب ہے بخس کی طرف اور یہ اس زمین کو کہتے ہیں جس کو بارانی پانی سے سینچا جاتا ہے اس کا یہ نام رکھا گیا اس لئے کہ اس سے پانی کا حصہ کم کر دیا گیا ہے اور جیسے کہ عمدہ ہے یا ردی اور مقدار معلوم ہو جیسے اتنا کیل جو نہ سکڑتا ہو اور نہ پھیلتا ہو تو زنبیل کو کیل نہیں بنایا جاتا یا وزن کے اعتبار سے معلوم ہو۔

تشریح: بیع سلم کے شرائط: بیع سلم کے صحیح ہونے کے شرائط یہ ہیں (۱) یہ کہ مبیع کی جنس معلوم ہو کہ گندم ہے یا جو (۲) یہ کہ نوع معلوم ہو جیسے وہ گندم جس کو نہری پانی سے سینچا گیا ہو یا بارانی پانی سے (۳) صفت معلوم ہو کہ عمدہ گندم ہو یا ردی (۴) مقدار مبیع معلوم ہو کہ اتنا کیل ہو یا وزن معلوم ہو اگر وزنی ہو لھذا ایسے زنبیل یا برتن کو کیل نہ بنایا جائے جو سکڑتا ہو یا پھیلتا ہو کیونکہ اس صورت میں کیل میں جہالت آتی ہے۔

عبارت کی وضاحت: شارح فرماتے ہیں کہ بخسیہ منسوب ہے بخس کی طرف اور بخس اس زمین کو کہا جاتا ہے جس کو نہری پانی سے سیراب نہیں کیا جاتا بلکہ بارانی پانی سے سیراب کیا جاتا ہے اور بخس کے معنی ہے نقصان منجوسہ وہ زمین جس کے پانی کا حصہ کم کر دیا گیا ہو یوسف علیہ السلام کے بارے میں ارشاد ہے "وشروہ بثمن بخس" نقصان والا ثمن۔

واجله معلوما هذا عندنا واما عندالشافعیؒ یجوزالسلم فی الحال واقله شهر فی الاصح انماقال فی الاصح لانه قد قیل اقله ثلاثة ایام وقیل قیل اکثر من نصف یوم ۔

ترجمہ اور مدت معلوم ہو یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے سلم فی الحال اور کم سے کم مدت ایک ماہ ہے صحیح روایت میں اور اصح اسلئے کہا کہ کم مدت تین دن ہے اور کہا گیا ہے کہ آدھا دن سے زیادہ۔

تشریح: شرط (۵) یہ ہے کہ بیع سلم میں مدت بیان کی گئی ہو بلا بیان مدت بیع سلم ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے یعنی اگر کسی نے بیع سلم کی اور یہ شرط لگادی کہ مبیع فی الحال حوالہ کرے گا یا مدت ہی بیان نہ کی تو ہمارے نزدیک یہ بیع سلم جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ حضور ﷺ نے منع فرمایا ہے اس چیز کی بیع سے جو انسان کے پاس نہ ہو لیکن بیع سلم میں رخصت دی ہے۔

ہماری دلیل: یہ ہے کہ حدیث میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے بیع سلم کرنی ہو تو بیع سلم کرے کیل معلوم میں اور وزن معلوم میں اور مدت معلوم میں تو مدت کا بیان ضروری ہے۔

پھر کم سے کم مدت کے بارے میں اقوال مختلف ہیں ایک قول یہ ہے کہ کم سے کم مدت نصف یوم ہے اور ایک قول یہ ہے کہ کم از کم مدت تین دن ہے اور ایک قول امام محمدؒ کا ہے کہ کم سے کم مدت ایک ماہ ہے اور اسی پر فتوی ہے۔

وقدر رأس المال في الكيلي والوزني والعددي فان العقدفيها يتعلق بالمقدار فلابد من بيان مقداره وهذا عند ابي حنيفةؒ وعندهما اذاكان رأس المال معينا لايحتاج الى بيان مقداره لان المقصود يحصل بالاشارة كما في الثمن والاجرة ولابي حنيفةؒ انه ربما يكون بعض رأس المال زيوفا ولايستبدل في المجلس فلولم يعلم قدره لايدرى كم بقي وربما لايقدر على تحصيل المسلم فيه فيحتاج الى رد رأس المال فيجب ان يكون معلوما بخلاف ما اذاكان رأس المال ثوبا معينا فان العقد لايتعلق بمقداره فلايجب بيان قدر رأس المال ۔

ترجمہ. اور رأس المال کی مقدار بیان کرنا کیلی وزنی اور عددی اشیاء میں کیونکہ عقد اس میں متعلق ہوتا ہے مقدار کے ساتھ تو ضروری ہے مقدار کا بیان کرنا اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جب رأس المال معین ہو تو ضرورت نہیں ہے مقدار بیان کرنے کی کیونکہ مقصود حاصل ہوتا ہے اشارے سے جیسے کہ ثمن اور اجرت میں اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات رأس المال کھوٹا ہوتا ہے اور مجلس میں تبدیلی نہیں ہوتی پس اگر مقدار بھی معلوم نہ ہو تو معلوم نہ ہوگا کہ کتنا باقی ہے اور بسا اوقات قادر نہیں ہوتا مسلم فیہ کے حاصل کرنے پر تو محتاج ہوتا ہے رأس المال کے واپس کرنے کی طرف تو ضروری ہے کہ معلوم ہو برخلاف اس کے کہ جب رأس المال ایک معین کپڑا ہو کیونکہ عقد متعلق نہیں ہوتا مقدار کے ساتھ تو واجب نہیں ہے

رأس المال کی مقدار بیان کرنا۔

تشریح: شرط (٦) یہ ہے کہ رأس المال کی مقدار معلوم ہو اگر عقد رأس المال کی مقدار سے متعلق ہو جیسے کیلی یا وزنی اور عددی چیزوں میں یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک اگر رأس المال کی طرف اشارہ ہو جائے تو پھر رأس المال کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مقصود یعنی تعیین حاصل ہے اشارے سے جیسے کہ عام بیع کے ثمن اور اجرت میں اشارہ کافی ہو جاتا ہے اور مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح بیع سلم میں بھی ثمن کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی ۔

امام صاحب فرماتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ رأس المال کھوٹا ہوتا ہے بائع اس کو واپس کرنا چاہتا ہے تو مقدار مجہول ہونے کی صورت میں نزاع ہوگا معلوم نہ ہوگا کہ کتنا واپس کرنا ہے نیز یہ بھی ہے کہ بسا اوقات مسلم الیہ مسلم فیہ کی تحصیل پر قادر نہیں ہوتا اور وہ رأس المال واپس کرنا چاہتا ہے تو مجہول ہونے کی صورت میں نزاع ہوگا لھذا رأس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

بخلاف ما اذا کان رأس المال ثوبا. صاحبین کے قیاس کا جواب ہے کہ اگر رأس المال کپڑے کا تھان ہو تو اس کے گزوں کی مقدار بیان کئے بغیر بھی بیع سلم جائز ہے اس لئے کہ کپڑے میں گز وصف ہے اسکی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہیں ہے اور مکیلی یا موزونی اشیاء میں عقد مقدار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اس میں ثمن کی مقدار بیان کرنا ضروری ہے اور جہاں مقدار کے ساتھ متعلق نہ ہو وہاں مقدار بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

ثم فرع علی هذه المسئلة مسئلتين فقال فلم يجز في جنسين بلابيان رأس مال كل واحد منهما ولا بنقدين بلابيان حصة كل منهما من المسلم فيه ومكان استيفاء مسلم فيه ان كان لحمله مؤنة ومثله الثمن والاجرة والقسمة اى كان المسلم فيه شيئا لحمله مؤنة يجب بيان مكان ايفائه عند ابى حنيفة وعندهما يوفيه فى مكان العقد وعلى هذاالخلاف الثمن والاجرة اذاكان لحملهما مؤنة والقسمة اى اذااقتسما الدار وجعلا مع نصيب احدهما شيئا لحمله مؤنة ومالاحمل له يوفيه حيث شاء هو الاصح وفى رواية الجامع الصغيريوفيه فى مكان العقد۔

ترجمہ. پھراس مسئلے پر متفرع کئے دومسئلے تو فرمایا کہ جائز نہیں ہے دوجنسوں میں ہرایک کا رأس المال بیان کئے بغیر اور نہ دونقدین کے عوض ہرایک کا حصہ مسلم فیہ میں سے بیان کئے بغیر اور مسلم فیہ کی ادائیگی کی جگہ بیان کرنا ان چیزوں میں جن میں بار برداری کی ضرورت ہو اور اسکا مثل ہے ثمن اور اجرت اور قسمت یعنی جب مسلم فیہ ایسی چیز ہو جس کی بار برداری کیلئے مشقت ہو واجب ہے اس کی دائیگی کی جگہ کو بیان کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک ادا کرے گا عقد کی جگہ میں اور اسی اختلاف پر مبنی ہے ثمن اور اجرت جب اسکی بار برداری کی ضرورت ہو اور قسمت یعنی جب گھر کو تقسیم کیا اور ایک کے حصے میں کوئی چیز رکھ دی جس کی بار برداری کیلئے ضرورت ہو اور جس کیلئے بار برداری کی حاجت نہ ہو اس کو ادا کرے جہاں چاہے اور یہ صحیح ہے اور جامع صغیر کی ایک روایت میں ہے کہ ادا کرے مکان عقد میں۔

تشریح: سابقہ اختلاف پر تفریع: امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان جو اختلاف ہے اس پر یہ دومسئلے متفرع ہیں (۱) یہ کہ ایک آدمی نے سو (۱۰۰) روپے دیکر اس کے عوض کچھ گندم اور کچھ جو خرید لئے لیکن یہ بیان نہ کیا کہ کتنے روپے گندم کے عوض میں ہیں اور کتنے جو کے عوض میں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد سلم فاسد ہے اسلئے کہ رأس المال کی تعیین ضروری ہے اور اس نے تعیین نہیں کی۔

صاحبین کے نزدیک یہ عقد سلم جائز ہے اس لئے کہ رأس المال کی طرف اشارہ کافی ہے تعیین ضروری نہیں ہے اور اشارہ پایا گیا ہے لھذا عقد سلم جائز ہوگا۔

(۲) یہ کہ ایک آدمی نے کچھ دراہم اور کچھ دنانیر دیکر ایک کر گندم میں عقد سلم کیا اور بیان نہ کیا کہ کتنے دراہم اور کتنے دنانیر ایک کر کے مقابلے میں ہیں تو امام صاحب کے نزدیک یہ عقد سلم جائز نہیں ہے اسلئے کہ رأس المال کی مقدار معلوم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے اسلئے کہ رأس المال کی طرف اشارہ پایا گیا ہے اور اشارہ کافی ہے تعیین ضروری نہیں ہے لھذا عقد سلم جائز ہوگا یہ دونوں مسائل سابقہ مسئلے کے اختلاف پر متفرع ہیں۔

شرط (۷) یہ ہے کہ جن اشیاء میں بار برداری کی کلفت ہو یعنی اٹھانے کا کرایہ لگتا ہو اس کی ادائیگی کی جگہ متعین کرنا ضروری ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک مکان الایفاء یعنی ادائیگی کی جگہ متعین کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ جس جگہ عقد سلم ہوا ہے وہاں سپرد کرنا لازم ہوگا۔

امام صاحب کے نزدیک جگہ متعین کرنا اسلئے ضروری ہے کہ مکان کی وجہ سے مسلم فیہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے اور یہ اختلاف ایسا ہے جیسا کہ صفت کا اختلاف صفت کے اختلاف سے عقد سلم فاسد ہوتا ہے تو مکان کے اختلاف سے بھی عقد سلم فاسد ہوگا

اوراسی طرح ثمن اوراجرت کا ختلاف بھی ہے یعنی جب ثمن اوراجرت ایسی چیز ہو کہ اٹھانے پرکرایہ آتا ہوتو اس کا بیان کرنا بھی ضروری ہوگا کہ کہاں ادا کرے گا اور ایک چیز آپ نے کرایہ پر لی ہے اور آپ اس کا کرایہ (اجرت) ادا کرنا چاہتے ہیں لیکن کرایہ میں ایسی چیز طے ہوگئی ہے کہ جس کے لیجانے پرکرایہ آتا ہے تو اس کی ادائیگی کی جگہ متعین کرنا ضروری ہوگا۔

اوراسی طرح تقسیم۔ مثلا دوآمیوں نے ایک گھر تقسیم کیا اور ایک آدمی کے حصے میں کوئی چیز رکھ دی گئی جس کے اٹھانے پرکرایہ آتا ہوتو اس کی ادائیگی کا مکان بیان کرنا ضروری ہوگا تا کہ جھگڑا پیدا نہ ہوجائے۔

اور جن اشیاء کے اٹھانے پرکرایہ اورخرچہ نہ آتا ہو اسکی ادائیگی کا مکان بیان کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ جہاں چاہے ادا کرے اور جامع صغیر کی ایک روایت میں ہے کہ مکان عقد میں ادا کرے یعنی جہاں عقد ہوا ہے وہاں ادا کرے گا۔

ثم لما فرغ من بيان شروط صحة السلم ذكر شرط بقائه فقال وقبض رأس المال قبل الافتراق

شرط بقائه فلو اسلم مائةً نقداً ومائة دينا على المسلم اليه فى كر بر بطل السلم فى حصة الدين فقط اى لايشيع الفساد لان العقد صحيح وهذاالشرط شرط البقاء فيكون ضعيفا ثم من تفاريع قبض رأس المال ان التسليم لايجوز مع خيار الشرط وخيارالرؤية لانهما يمنعان تمام التسليم بخلاف خيارالعيب فانه لايمنع تمامه فلو اسقط خيار الشرط قبل الافتراق صح خلافا لزفرؒ۔

ترجمہ جب مصنفؒ فارغ ہوئے بیع سلم کے شرائط بیان کرنے سے تو اس کے باقی رہنے کے شرائط ذکر کردئے تو فرمایا کہ رأس المال پر قبضہ کرنا جدا ہونے سے پہلے شرط ہے باقی رہنے کیلئے پس اگرکسی نے بیع سلم کی سو روپے نقد اور سو روپے مسلم الیہ پر ادھار ہونے کے عوض میں ایک کرگندم میں تو باطل ہے سلم دین کے حصے میں فقط یعنی فساد پھیلے گا نہیں کیونکہ عقد صحیح ہے اور یہ شرط شرط بقاء ہے تو یہ کمزور ہے پھر رأس المال کے تفریعات میں سے ہے یہ کہ سلم جائز نہیں ہے خیار شرط اور خیار رؤیت کے ساتھ کیونکہ یہ دونوں تمامیت سلم کیلئے مانع ہیں برخلاف خیار عیب کے کیونکہ یہ تمامیتِ سلم کیلئے مانع نہیں ہے پس اگر خیار کو ساقط کیا جدا ہونے سے پہلے تو صحیح ہوجائے گا خلاف ہے اس میں امام زفرؒ کا۔

تشریح مصنف نے پہلے بیع سلم کے صحیح ہونے کے شرائط ذکر کئے تھے اب وہ شرائط ذکر کررہے ہیں جس کی وجہ سے بیع سلم باقی رہ جاتی ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیع سلم اس وقت درست ہوگی جب کہ بیع کے بعد اور جدا ہونے سے پہلے مسلم الیہ رأس المال پر قبضہ کرلے یعنی مجلس عقد میں عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے مسلم الیہ کا رأس المال پر قبضہ کرنا ضروری ہے

تفریع: سابقہ اصل پر تفریع ہے مسئلہ یہ ہے کہ زید کے خالد پر سو روپے پہلے سے دین تھا اور اب زید نے سو روپے اور دیدئے کہ مجھے دوسو روپے کے عوض بطور بیع سلم ایک کر گندم دیدو تو اس صورت میں سو روپے کے عوض بیع سلم جائز ہے اور دین کے عوض جس قدر گندم آرہی ہے اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے۔

دلیل: اسلئے کہ بیع سلم میں مجلس عقد کے اندر رأس المال پر قبضہ ضروری ہے اور یہاں پر مسلم الیہ کا حصہ دین پر قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے حصہ دین میں بیع جائز نہ ہوگی اور ایک سو جو نقد دئے ہے اس کے عوض میں بیع سلم جائز ہوگی۔

ولا یشیع الفساد: اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے کہ جب دین کے عوض میں بیع باطل ہے تو عین کے عوض بھی باطل ہونا چاہئے کیونکہ عقد ایک ہے ایک کے فاسد ہونے سے دوسرا بھی فاسد ہونا چاہئے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ حصہ دین میں جو فساد ہے وہ طاری ہے اور فساد طاری بقدر مفسد ہوتا ہے اور مفسد (مجلس میں رأس المال پر قبضہ نہ کرنا) فقط حصہ دین میں پایا گیا ہے نہ کہ حصہ عین میں اس لئے صرف حصہ دین کے بقدر عقد سلم فاسد ہوگا اور حصہ عین کے بقدر درست ہوگا اور فساد دین سے عین کی طرف سرایت نہیں کرے گا کیونکہ اصل عقد صحیح منعقد ہوا ہے اس لئے کہ دوسو روپے کے عوض بیع سلم منعقد ہوئی ہے کیونکہ عقد اگر مطلقاً دوسو درہم کی طرف منسوب کیا جائے کہ میرے ساتھ دوسو درہم کے عوض بیع سلم کرو تو عقد صحیح منعقد ہوا اور ایک سو نقد دیدے اور ایک سو دین میں کٹوتی کرے تو عقد سلم ابتداء صحیح منعقد ہوا لیکن بقاء اور آخر میں دین کی طرف منسوب کیا گیا تو اس صورت میں فساد میں ضعف آگیا لھذا یہ فساد صرف بقدر مفسد ثابت ہوگا اور دین سے عین کی طرف سرایت نہیں کرے گا۔

تفریعات: رأس المال پر قبضہ کرنے کے تفریعات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بیع سلم میں خیار شرط اور خیار رؤیت جائز نہیں ہے۔

خیار شرط تو اسلئے جائز نہیں ہے کہ خیار شرط کے ہوتے ہوئے عقد تام نہیں ہوتا یعنی خیار شرط قبضہ پورا ہونے سے مانع ہے بیع سلم میں یہ شرط ہے کہ راس المال مجلس کے اندر مسلم الیہ کو حوالہ کیا جائے اور وہ اس پر اسی طرح قبضہ کرے کہ اس کو اس میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہو جائے اور خیار شرط کی صورت میں مسلم الیہ رأس المال کا مالک نہیں ہوتا تو قبضہ بھی نہیں پایا گیا لھذا بیع سلم میں خیار شرط لگانا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح بیع سلم میں خیار رؤیت بھی جائز نہیں ہے کیونکہ خیار رؤیت کا کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ خیار رؤیت کا فائدہ یہ ہے کہ

مشتری مبیع کو دیکھ کر اگر پسند نہ آئے تو بیع فسخ کردے اور بیع سلم میں مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ دین ہوتا ہے جب مسلم الیہ رب السلم کو ایک مسلم فیہ ادا کریگا تو وہ خیار رؤیت کی وجہ واپس کرے گا تو مسلم فیہ پھر اس کے ذمہ دین ہوگئی جب پھر ادا کرے گا تو رب السلم پھر خیار رؤیت کی وجہ سے واپس کریگا یعنی ہر مسلم فیہ جب ادا کریگا تو خیار رؤیت ثابت ہوگا یہ تو تسلسل ہو جائے گا اور تسلسل باطل ہے لھذا بیع سلم میں خیار رؤیت باطل ہے۔

بخلاف خیار العیب: لیکن خیار عیب کی وجہ سے بیع سلم باطل نہیں ہوتی کیونکہ خیار عیب تمام صفقہ کیلئے مانع نہیں ہے۔

اگر خیار شرط کو مجلس ختم ہونے سے پہلے ساقط کردیا تو بیع سلم درست ہو جائے گی اسلئے کہ فساد صلب عقد میں نہیں ہے بلکہ طاری ہے تو مجلس ختم ہونے سے پہلے اگر فساد ختم ہوگیا تو عقد سلم درست ہو جائے گا۔

امام زفرؒ کا اختلاف: امام زفرؒ کے نزدیک اگر مجلس میں شرط کو ساقط کردیا تب بھی عقد سلم درست نہ ہوگا کیونکہ عقد ایک دفعہ جب فاسد ہو کر منعقد ہوا اب پلٹ کر صحیح نہیں ہوسکتا۔

امام زفر کے استدلال کا جواب: وہ ہے جو ماقبل میں گزر چکا ہے کہ یہ فساد طاری ہے صلب عقد میں نہیں ہے لھذا مجلس کے ختم ہونے سے پہلے شرط کو ختم کرنے سے بیع سلم صحیح ہو جائے گی۔

ولم یجز التصرف فی رأس المال والمسلم فیه کالشرکة والتولیة قبل قبضه صورة الشرکة ان یقول رب السلم لآخر اعطنی نصف رأس المال لیکون نصف المسلم فیه لك وصورة التولیة ان یقول اعطنی مااعطیت المسلم الیه حتی یکون المسلم فیه لك ومن صورة التصرف فی رأس المال ان یعطی بدل رأس المال شیئاً آخر ومن صورة التصرف فی المسلم فیه ان یعطی بدله شیئاً آخر ولا شراء شیء من المسلم الیه برأس المال بعدل الاقالة حتی یقبضه قال النبی ﷺ لاتأخذ الا سلمك او رأس مالك ای لاتأخذ الا المسلم فیه علی تقدیر المضی اوراس مالك تقدیر اقالة العقد

ترجمہ: اور جائز نہیں ہے تصرف رأس المال اور مسلم فیہ میں جیسے شرکت اور تولیہ کے ساتھ قبضے سے پہلے شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب السلم دوسرے سے کہے کہ تم مجھے آدھا رأس المال دیدو تا کہ آدھی مسلم فیہ تیری ہو جائے اور تولیہ کی صورت یہ ہے کہ کہے کہ تم مجھے وہ رأس المال دیدو جو میں نے مسلم الیہ کو دیا ہے یہاں تک کہ مسلم فیہ تیری ہو جائے اور رأس المال میں تصرف کی

صورت یہ ہے کہ رأس المال کے بدلے میں کوئی اور چیز دیدے اور مسلم فیہ میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ اس کے بدلے میں کوئی اور چیز دیدے اور نہ خریدنا کسی چیز کو مسلم الیہ سے رأس المال کے عوض اقالہ کے بعد یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرے حضورﷺ نے فرمایا ہے کہ تم نہ لو مگر اپنا سلم یا رأس المال یعنی تم نہ لو مگر مسلم فیہ عقد کو جاری رکھنے کی صورت میں یا رأس المال عقد کو اقالہ کرنے کی صورت میں۔

تشریح: مسلم فیہ میں شرکت اور تولیہ کی صورت: قبضے سے پہلے مسلم فیہ میں شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب السلم کسی شخص سے کہے کہ تم مجھے میرا نصف رأس المال دیدو تا کہ نصف مسلم فیہ تیرے لئے ہو جائے اور تم میرے ساتھ آدھی مسلم فیہ میں شریک ہو جاؤ گے۔

اور تولیہ کی صورت یہ ہے کہ رب المال کسی شخص سے کہے کہ تم مجھے پورا رأس المال دیدو اور مجھ سے پوری مسلم فیہ لے لو یہ دونوں بھی ناجائز ہیں اسلئے کہ اس صورت میں مسلم فیہ کے اندر قبضے سے پہلے تصرف کرنا لازم آتا ہے اور قبضے سے پہلے مسلم فیہ میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے نہ شرکت کے ساتھ اور نہ تولیہ کے ساتھ۔

قبضے سے پہلے رأس المال اور مسلم فیہ میں تصرف کرنا ناجائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ قبضے سے پہلے رأس المال میں تصرف کرنا اور اسی طرح قبضے سے پہلے مسلم فیہ میں تصرف کرنا ناجائز ہے۔

رأس المال میں تصرف کی صورت: رأس المال میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ مسلم الیہ نے ابھی تک رأس المال پر قبضہ نہیں کیا اور رب السلم سے کہا کہ تم مجھے رأس المال کے بجائے ایک گھوڑا دیدو تو یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ مجلس میں رأس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے اور یہ اللہ کا حق ہے اور قبضے سے پہلے تصرف کرنے سے یہ حق باطل ہو جاتا ہے اسلئے قبضے سے پہلے رأس المال میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔

مسلم فیہ میں تصرف کی صورت: مسلم فیہ میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ رب السلم مسلم الیہ سے کہے کہ تم مجھے مسلم فیہ نہ دو بلکہ مسلم فیہ کے بجائے کوئی اور چیز دیدو یہ صورت بھی ناجائز ہے اس لئے کہ مسلم فیہ میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا لازم آتا ہے اور مسلم فیہ میں قبضے سے پہلے تصرف ناجائز ہے۔

اقالہ کے بعد مسلم الیہ سے رأس المال کے عوض کوئی چیز خریدنا:

مسئلہ یہ ہے کہ جب رب السلم اور مسلم الیہ نے عقد کا اقالہ کیا یعنی عقد سلم کو ختم کیا تو اب رب السلم مسلم الیہ سے رأس المال کے

عوض کوئی چیز نہیں خرید سکتا یہاں تک کہ خود رأس المال پر قبضہ نہ کرلے کیونکہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے ,, لا تأخذ الا سلمك او رأس مـــالك ،، کہ تم نہ لو مگر وہ چیز جس میں عقد سلم کیا ہو یا رأس المال یعنی اگر عقد کو باقی رکھنا چاہتے ہو اور یا اپنا رأس المال واپس لے لو اگر عقد کو فسخ کرنا چاہتے ہو۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اقالہ کی صورت میں رأس المال مبیع کے ساتھ مشابہہ ہوگیا کیونکہ اقالہ عاقدین کے علاوہ کے حق میں بیع جدید ہوتا ہے اور بیع کیلئے معقود علیہ (مبیع) کا موجود ہونا ضروری ہے اور مسلم فیہ تو بائع کے ذمہ واجب ہے جو اقالہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے تو مسلم فیہ معقود علیہ نہیں ہوسکتی لھذا رأس المال کو مبیع بنانا ضروری ہوگا اور جب رأس المال مبیع بن گیا تو مبیع میں قبضے سے پہلے تصرف جائز نہیں ہوتا لھذا مسلم الیہ سے رأس المال بعینہ واپس کرنا ضروری ہوگا اور اس کے عوض کوئی چیز خریدنا جائز نہ ہوگا۔

ولوشری کرا وامر رب السلم بقبضه قضاء لم یصح لانه اجتمع صفقتان السلم وهذا الشراء فلابد من ایجمع فیه الکیلان ولوامر مقرضه به صح ای استقرض برا فاشتری من رجل برا فامر المقرض بقبض بره منه قضاء لقرضه صح لان القرض عاریة فکانه یقبض عین حقه یرد علیه ان مایقبضه فی السلم ایضا عین حقه لئلایلزم الاستبدلال فاجاب فی الهدایة بان مایقبضه فی السلم غیر حقه لان الدین غیر العین فالشرع وان جعله عینه ضرورةً لئلایکون استبدالا لکن لایکون عینه فی جمیع الاحکام ففی وجوب الکیل لایکون عینه فیکون قابضاهذاالعین عوضا عن الدین الذی له علی المسلم الیه

ترجمہ: اور اگر خریدا ایک کر اور رب السلم کو حکم کیا اس پر قبضہ کرنے کا اپنے حق کی ادائیگی کیلئے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دو صفقے بشرط الکیل جمع ہوگئے ہیں ایک سلم اور ایک یہ خریداری تو ضروری ہے کہ اس میں دو کیل جاری ہو جائے اور اگر اپنے قرض خواہ کو حکم کیا اس کا تو صحیح ہے کسی نے قرض لئے تھے گندم یعنی اگر کسی نے گندم قرض لے لی پھر کسی اور سے گندم خرید لی اور قرض خواہ کو حکم کیا اپنی گندم پر قبضہ کرنے کا اپنے قرض کی ادائیگی کیلئے تو یہ صحیح ہے کیونکہ قرض عاریت ہے گویا کہ اپنے عین حق پر قبضہ کررہا ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس چیز پر قبضہ کررہا ہے سلم میں یہ بھی تو عین حق ہے تاکہ بدلنا لازم نہ آئے ہدایہ میں اسکا جواب دیا ہے کہ جس پر قبضہ کررہا ہے سلم میں یہ اپنا حق نہیں ہے کیونکہ دین عین کا غیر ہوتا ہے شرع نے اگرچہ دین کو عین بنادیا ہے ضرورت کی وجہ سے تاکہ بدلنا لازم نہ آئے لیکن عین حق نہ ہوگا تمام احکام میں تو کیل واجب ہونے میں یہ عین حق

نہیں ہے تو رب السلم قابض ہوگا اس عین پر اس دین کے عوض سے جو رب السلم کا مسلم الیہ پر ہے۔

تشریح: رب السلم کا مسلم الیہ کے حکم کے مطابق خریدی ہوئی گندم پر قبضہ کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے مسلم الیہ سے ایک کر گندم بطور بیع سلم خریدی تھی ایک ماہ کی اجل پر اور پھر جب وقت مقرر آپہنچا تو مسلم الیہ نے کسی شخص سے ایک کر گندم خرید کر رب السلم سے کہا کہ جاؤ اس گندم پر قبضہ کروا اپنا حق وصول کرنے کیلئے اور رب السلم نے مسلم الیہ کے حکم کے مطابق اس پر قبضہ کرلیا تو اس سے رب السلم کے حق کی ادائیگی نہ ہوگی۔

دلیل: دلیل یہ ہے کہ یہاں پر دو صفقے جمع ہو گئے ہیں بشرط الکیل ایک صفقہ مسلم الیہ اور اس کے بائع کے درمیان ہوا ہے اور ایک صفقہ مسلم الیہ اور رب السلم کے درمیان ہوا ہے اور جب دو صفقے بشرط الکیل جمع ہو جائے تو دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہے ایک مرتبہ مسلم الیہ کا اپنے بائع سے خریدنے کی وجہ سے کیل ضروری ہے اور ایک مرتبہ مسلم الیہ کا رب السلم کو فروخت کرتے وقت کیل کرنا ضروری ہے اس لئے کہ آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے بیع الطعام بالطعام سے یہاں تک کہ اسمیں دو صاع جاری نہ ہو جائے ایک صاع بائع کا اور ایک صاع مشتری کا اور اس حدیث کا محمل بھی یہی عقد سلم ہے جیسے کہ پہلے بیع مرابحہ میں ذکر ہو چکا ہے کہ اس کا محمل بیع سلم ہے۔

قرض میں دو بار کیل شرط نہیں ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے شخص سے ایک کر گندم قرض لے لی اور پھر کسی آدمی سے گندم خرید کر مقرض یعنی قرض خواہ کو کہا کہ جاؤ تم اس سے گندم لے لو اپنے حق کی ادائیگی کیلئے تو یہ جائز ہے اس میں دوبارہ کیل شرط نہیں ہے اس لئے کہ قرض عاریت اور تبرع ہے گویا کہ مقرض اپنا عین حق وصول کر رہا ہے یعنی یہ نہیں ہے کہ مقرض اپنے حق کے بدلے میں کوئی اور شیء لے رہا ہے بلکہ عین حق واپس لے رہا ہے قرضدار اور مقرض کے درمیان کوئی عقد بیع نہیں ہوا ہے البتہ قرض دار اور اسکے بائع کے درمیان بیع ہوئی ہے تو ایک کیل پایا گیا لھذا ایک مرتبہ کیل کرنا کافی ہے اور قرضدار اور قرض خواہ کے درمیان دوبارہ کیل کی ضرورت نہیں ہے۔

اعتراض: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ مقرض اپنا عین حق وصول کر رہا ہے میں کہتا ہوں کہ اسی طرح بیع سلم میں بھی رب السلم اپنا عین حق وصول کر رہا ہے کیونکہ اگر یہ عین حق کا وصول کرنے والا نہ قرار دیا جائے بلکہ اپنے حق کا غیر قرار دیا جائے تو یہ استبدال ہو جائے گا یعنی رب السلم نے مسلم فیہ کے بجائے کوئی دوسری چیز لے لی حالانکہ مسلم فیہ پر قبضے سے پہلے تصرف کرنا یا اس کے عوض کوئی اور چیز خریدنا جائز نہیں ہے۔

جواب: صاحب ہدایہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ رب السلم جس مسلم فیہ پر قبضہ کر رہا ہے یہ اس کا عین حق نہیں ہے بلکہ اس کا بدل ہے کیونکہ اس کا عین حق تو دین ہے جو مسلم الیہ کے ذمے میں واجب ہے اور یہ جس چیز پر قبضہ کر رہا ہے وہ عین ہے تو یہ غیر عین ہوا اب رہا یہ سوال کہ پھر تو استبدال لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے اس دین کو عین بنایا ہے ایک خاص صورت میں یعنی جس وقت رب السلم مسلم فیہ پر قبضہ کر رہا ہے تو اس خاص وقت میں یہ اپنا عینِ حق وصول کر رہا ہے یعنی یہ دونوں ایک ہی چیز ہے کیونکہ اگر عین حق نہ ہو تو پھر استبدال لازم آئے گا اور مسلم فیہ میں استبدال جائز نہیں ہے لیکن اس خاص صورت کے علاوہ تمام احوال میں دین حقیقۃً مالِ عین کا غیر ہوتا ہے اور جب دین یعنی مسلم فیہ مالِ عین یعنی مقبوضہ گندم کا غیر ہوا تو گویا مسلم الیہ نے ایک کر گندم خرید کر رب السلم کے ہاتھ مسلم فیہ کے عوض فروخت کیا لھذا کیل واجب ہونے کی صورت میں مقبوضہ مسلم فیہ عین دین نہیں ہے بلکہ رب السلم اس عین پر جو قبضہ کر رہا ہے یہ اس دین کا عوض ہے جو رب السلم کا مسلم الیہ پر ہے تو یہاں دو صفقے بشرط الکیل جمع ہو گئے ایک مسلم الیہ کا اپنے بائع سے خریدنا اور ایک مسلم الیہ کا رب السلم کے ہاتھ فروخت کرنا اور جہاں دو صفقے بشرط الکیل جمع ہو جائے تو وہاں دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہے لھذا اس صورت میں بھی دو مرتبہ کیل کرنا ضروری ہے اور صرف ایک مرتبہ کیل کرنے سے رب السلم کے حق کی ادائیگی نہ ہوگی۔

و کذا لوامر رب السلم بقبضه له ثم لنفسه فاكتاله له ثم لنفسه قوله و كذا اى يصح فى هذه الصورة كما يصح فى الصورة الاولى وهى ما اذا اشترى المسلم اليه كرا وامر رب السلم بان يقبضه لاجل المسلم اليه اولا ثم لنفسه فاكتاله للمسلم اليه ثم اكتاله لاجل نفسه يصح وانمايصح لانه قدجرى فيه الكيلان ۔

ترجمہ: اسی طرح اگر رب السلم کو حکم کیا کہ میرے لئے قبضہ کرو اور پھر اپنے لئے تو اس نے کیل کیا مسلم الیہ کیلئے اور پھر اپنے واسطے مصنفؒ کا قول وکذا کے معنی ہے یصح یعنی صحیح ہے اس صورت میں جیسے کہ صحیح ہے پہلی صورت میں اور وہ یہ ہے کہ جب خرید لیا مسلم الیہ نے ایک کر اور رب السلم کو حکم کیا کہ اس پر قبضہ کرو مسلم الیہ کے واسطے اور پھر اپنے واسطے تو اس نے کیل کیا مسلم الیہ کے واسطے پھر کیل کیا اپنے واسطے تو یہ صحیح ہے کیونکہ اس میں جاری ہوئے دو کیل

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے مسلم الیہ سے ایک کر گندم میں بیع سلم کی اور پھر حوالہ کرنے کا وقت آ گیا تو مسلم الیہ نے ایک اور شخص سے ایک کر گندم خرید لی اور رب السلم کو حکم کیا کہ جاؤ پہلے میرے واسطے قبضہ کرو اور پھر اپنے واسطے قبضہ کرو اور رب السلم نے ایسا کیا کہ پہلے مسلم الیہ کے واسطے کیل کیا اور پھر اپنے واسطے کیل کیا تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ اس میں دو کیل جاری

ہو گئے ایک کیل مسلم الیہ اور اس کے بائع کے درمیان اور ایک کیل مسلم الیہ اور رب السلم کے درمیان لھذا یہ بیع سلم درست ہے

ولو كال المسلم اليه في ظرف رب السلم بامره بغيبته او كال البائع في طرف بيته بامر المشتري لم يكن قبضاً لان في السلم لم يصح امر رب السلم بالكيل لان حقه في الدين لافي العين فامره لم يصادف ملكه فالمسلم اليه جعل ملكه في ظرف استعاره من رب السلم وفي البيع لم يصح امر المشتري لانه استعار الظرف من البائع ولم يقبضه فيكون في يد البائع فكذا الحنطة التي فيه وانما قال بغيبته حتى لو كان حاضرا يكون قبضا لانه فعله ينتقل اليه بخلاف كيله في ظرف المشتري بامره اى اذا اشترى حنطة معينة فامر المشتري البائع ان يكيله في ظرف المشتري بغيبته ففعل يصير قابضاً لانه ملك العين بالشراء فامره صادف ملكه

ترجمہ۔اور اگر ناپ لیا مسلم الیہ نے رب السلم کے برتن میں اس کے حکم سے اس کے غائب ہونے کی حالت میں یا کیل کیا بائع نے اپنے برتن میں یا اپنے گھر کے کونے میں مشتری کے حکم سے تو یہ قبضہ نہ ہوگا اس لئے کہ سلم میں صحیح نہیں ہے رب السلم کا حکم کرنا کیل پر کیونکہ اس کا حق دین میں ہے نہ کہ عین میں تو رب السلم کے حکم نے اپنی ملک کو نہیں پایا تو مسلم الیہ نے اپنی ملک کو رکھ دیا اس برتن میں جو رب السلم سے عاریت پر لیا ہے اور بیع میں صحیح نہیں ہے مشتری کا حکم اسلئے کہ اس نے برتن کو عاریت پر لیا ہے بائع سے اور اس پر قبضہ نہیں کیا تو یہ بائع کے ہاتھ میں ہوگا اسی طرح وہ گندم بھی جو اس میں ہے برخلاف اس کے کہ ناپ لے مشتری کے برتن میں اس کے حکم سے یعنی جب خرید لی معین گندم پھر مشتری نے بائع کو حکم کیا کہ اسکو کیل کرو مشتری کے برتن میں مشتری کے غائب ہونے کی حالت میں اگر اس نے ایسا کیا تو وہ قابض ہوگا اس لئے کہ وہ عین کا مالک ہوا خریدنے سے تو اس کے حکم نے اپنی ملک کو پایا۔

تشریح:صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی سے بطور بیع سلم گندم خرید لی اور پھر جب وقت مقرر آ گیا تو رب السلم نے مسلم الیہ سے کہا کہ تم گندم کو ناپ کر میرے برتن میں رکھ دو اور مسلم الیہ نے ناپ کر رکھ دیا اس حال میں کہ رب السلم غائب تھا یا ایک شخص نے یعنی مشتری نے بائع سے کہا (عام بیع میں) کہ تم میرے واسطے گندم کو ناپ لو اپنے برتن میں (بائع کے برتن میں) یا اپنے گھر کے کونے میں (یعنی بائع گندم کو الگ کر کے اپنے گھر کے کے ایک کونے میں رکھ دے) اور بائع نے ناپ کر اپنے برتن میں رکھ دیا، یا اپنے گھر کے ایک کونے میں رکھ دیا اس حال میں کہ مشتری غائب تھا تو یہ قبضہ نہ سمجھا جائے گا یعنی رب السلم مسلم فیہ کا مالک نہ ہوگا اسلئے کہ بیع سلم کی صورت میں رب السلم کا حکم بالکیل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ رب السلم کا حق دین میں ہے

نہ کہ عین میں یعنی یہ موجودہ گندم عین ہے اور رب السلم کا حق دین میں ہے جو مسلم الیہ کے ذمہ میں واجب ہے یعنی دین ایسا وصف ہے جو مسلم الیہ کے ذمہ واجب ہے اور ایسے وصف کو برتن میں بھرنا ایک امر محال ہے پس رب السلم کے حکم نے اپنی ملک کو نہیں پایا تو گویا مسلم الیہ نے رب السلم سے برتن عاریت پر لیکر اس میں اپنی ملکیت کو رکھ دیا اور اس سے رب السلم کا حق ادا نہیں ہوتا بلکہ اس کا حق اب بھی باقی ہے مسلم الیہ کے ذمے میں

اسی طرح بیع کی صورت میں بھی مشتری کا حکم کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو ایسا ہے جیسا کہ مشتری بائع سے برتن عاریت پر لے لے اور پھر اس پر قبضہ نہ کرلے تو برتن بائع کے قبضے میں سمجھا جائے گا نہ کہ مشتری کے قبضے میں اسی طرح وہ گندم بھی جو اس برتن میں ہے وہ بھی مشتری کے قبضے میں نہ سمجھا جائے گا ۔

مشتری اور رب السلم غائب ہو: مصنفؒ نے یہ کہا کہ مشتری اور رب السلم غائب ہو لیکن اگر مشتری یا رب السلم غائب نہ ہو بلکہ حاضر ہو اور مسلم الیہ یا بائع نے اس کی موجودگی میں اس کو ناپ لیا تو یہ قبضہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ موجودگی کی وجہ سے مامور کا فعل آمر کی طرف منتقل ہوگا یعنی مسلم الیہ اور بائع بطور وکیل کے ہوں گے اور خود آمر یعنی رب السلم اور مشتری قابض ہوگا۔

بخلاف کیلہ فی ظرف المشتری: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے گندم خرید لی اور اس کو متعین کر دیا پھر مشتری نے اپنا برتن بائع کو دیدیا کہ اس میں رکھ دو اور بائع نے اس گندم کو ناپ کر مشتری کے برتن میں رکھ دیا اس حال میں کہ مشتری غائب تھا تو اس صورت میں مشتری قابض سمجھا جائے گا اس لئے کہ مشتری اس معین گندم کا مالک ہوا ہے نفس خریدنے سے اب اس کا یہ حکم کرنا کہ اس کو میرے برتن میں ڈال دو تو اس حکم نے اپنی ملک کو پایا لھذا اس صورت میں مشتری اس گندم کا مالک ہوگا۔

ولو کال الدین والعین فی ظرف المشتری ان بدأ بالعین کان قبضا وان بدأ بالدین لا عندابی حنیفةؒ ای اذااشتری الرجل من أخر کرا بعقد السلم و کرا معیناً بالبیع فامر المشتری البائع ان یجعل الکرین فی ظرف المشتری ان بدأ بالعین کان قبضا اما فی العین فلصحة الامر واما فی الدین فلاتصاله بملك المشتری وان بدأ بالدین لایصیر قابضاً لان الامر لم یصح فی الدین فلم یصر قابضا له فبقی فی ید البائع فخلط ملك المشتری بملکه فصار مستهلکا عند ابی حنیفةؒ فینتقض القبض والبیع وعندهما المشتری بالخیار ان شاء نقض البیع وان شاء شارکه فی

المخلوط لان الخلط لیس باستھلاک عندھما

ترجمہ۔اور اگر ناپ لیا دین اور عین کو مشتری کے برتن میں اگر شروع کیا عین سے تو مشتری قابض ہوجائے گا اور اگر شروع کیا دین سے تو قابض نہ ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی جب خرید لیا ایک آدمی نے دوسرے سے ایک کر عقد سلم کے ساتھ اور ایک کر معین بیع کے ساتھ پھر مشتری نے بائع کو حکم کیا کہ دونوں کر کو ڈالدیں مشتری کے برتن میں اگر شروع کیا عین سے تو یہ قبضہ ہوگا بہر حال عین میں تو اسلئے کہ کیل کرنے کا حکم صحیح ہوگیا ہے اور بہر حال دین میں تو اسلئے کہ وہ مشتری کی ملکیت کے ساتھ مل گیا ہے اور اگر شروع کیا دین سے تو یہ قبضہ نہ ہوگا اس لئے کہ دین میں امر صحیح نہیں ہوا تو قابض بھی نہ ہوا تو باقی رہا بائع کے ہاتھ میں تو مشتری کی ملکیت مل گئی بائع کی ملکیت کے ساتھ تو وہ (مشتری کی ملکیت) ہلاک ہوگئی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو قبضہ اور بیع ٹوٹ جائے گی اور صاحبین کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے تو بیع توڑ دے اور اگر چاہے تو اس کے ساتھ شریک ہوجائے شئی مخلوط میں کیونکہ ملانا صاحبین کے نزدیک تلف کرنا نہیں ہے

تشریح: دین اور عین سے کیا مراد ہے۔ دین سے مسلم فیہ مراد ہے اور عین سے مبیع مراد ہے

دین اور عین کا جمع ہوجانا: صورت مسئلہ یہ ہے ایک آدمی نے دوسرے آدمی سے ایک کر گندم بطور بیع سلم لے لی اور کہا کہ ایک ماہ بعد مجھے یہ مسلم فیہ حوالہ کرنا اور پھر ایک ماہ بعد اسی آدمی سے ایک کر گندم بیع مطلق کے ساتھ لے لی یعنی نقد لے لی اور پھر مسلم الیہ یعنی بائع سے کہا کہ ان دو کر گندم کو ناپ کر میرے برتن میں ڈال دو بائع نے گندم کو ناپ لیا مشتری کی عدم موجودگی میں۔پس اگر مسلم الیہ یعنی بائع نے اس برتن میں پہلے مالِ عین بھر دیا یعنی مبیع اور پھر دین یعنی وہ گندم جو مسلم فیہ ہے تو اس صورت میں مشتری جو رب السلم بھی ہے ان دونوں پر قابض ہوجائے گا

دلیل: مال عین پر تو اسلئے قابض ہوگا کہ یہ مبیع ہے اور مبیع معین کرنے کی وجہ سے مملوک ہوجاتی ہے اس لئے اس کو ناپنے اور کیل کرنے کا حکم کرنا صحیح ہے بائع وکیل شمار ہوگا مشتری کا ناپنے میں اور وکیل کا فعل مؤکل کا فعل شمار ہوتا ہے تو بائع کا کیل کر کے مشتری کے برتن میں ڈالنا ایسا ہے جیسا کہ خود مشتری کا ناپنا اور مشتری کیل کر کے اپنے برتن میں ڈالنے سے قابض ہوجاتا ہے اس لئے اس صورت میں بھی قابض ہوگا

اور دین یعنی مسلم فیہ پر مشتری کا قبضہ اس لئے ثابت ہوگا کہ مسلم فیہ مشتری کی ملک یعنی عین کے ساتھ مل گئی اور باہمی رضامندی سے اس طرح خلط کرنے سے قبضہ ثابت ہوجاتا ہے اس لئے مشتری دین یعنی مسلم فیہ کا بھی مالک ہوگا

لیکن اگر بائع نے جوکہ مسلم الیہ بھی ہے پہلے دین سے شروع کیا یعنی پہلے اس گندم کو بھر دیا جو مسلم فیہ ہے اور پھر اس گندم کو جو مبیع ہے تو اور رب السلم جوکہ مشتری بھی ہے غائب ہو تو اس صورت میں مشتری قابض نہ ہوگا
دین (یعنی مسلم فیہ) پر تو اس لئے قابض نہ ہوگا کہ رب السلم کا یہ حکم کرنا کہ مسلم فیہ میرے برتن میں ڈال دو صحیح نہیں ہے اس لئے کہ رب السلم کا حق دین میں ہے اور دین یعنی مسلم فیہ غیر عین ہے اور برتن میں جو بھرا گیا ہے وہ عین ہے یعنی ابھی تک وہ مسلم الیہ کا مال ہے اور جب مسلم الیہ کا مال ہے رب السلم کا حکم کرنا کیسے صحیح ہوگا تو رب السلم قابض بھی شمار نہ ہوگا لھذا مسلم فیہ پر قبضہ نہ ہوا، اور رہا عین یعنی وہ گندم جو بیع مطلق کے ساتھ خریدی گئی ہے وہ حوالہ کرنے سے پہلے مسلم الیہ کے مال کے ساتھ ایسے طریقے پر مل گئی ہے کہ اس کا جدا کرنا ممکن نہیں ہے گویا کہ مبیع حوالہ کرنے سے پہلے ہلاک ہوگئی حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور مشتری کے قبضے سے پہلے مبیع ہلاک ہونے کی صورت میں بیع فسخ ہوتی ہے لھذا اس صورت میں بھی بیع فسخ ہوگی اور جب بیع فسخ ہوگئی تو مشتری کا قابض ہونا نہ پایا گیا تو قبضہ بھی ختم ہوگیا اور بیع بھی ختم ہوگئی
اور حضرات صاحبین کے نزدیک اس صورت میں مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے تو بیع فسخ کردے اور اگر چاہے تو شئی مخلوط میں مسلم الیہ کو اپنے ساتھ شریک کرلے کیونکہ صاحبین کے نزدیک خلط یعنی مبیع (مال عین) کا مسلم فیہ (مال دین) کے ساتھ مل جانا استہلاک شمار نہیں ہوتا

ولواسلم امة فی كر وقبضت فتقايلا فماتت فی يده بقی ويجب قيمتها يوم قبضها ای اشتری كرا بعقدالسلم وجعل الامة رأس المال وسلم الامة الی المسلم اليه ثم تقايلا عقدالسلم ثم ماتت الامة فی يد المسلم اليه بقی التقايل فيجب قيمة الامة علی المسلم اليه يردها الی رب السلم ولوماتت ثم تقايلا صح ای فی الصورة المذكورة ان كان الموت قبل التقايل وذلك لان صحة الاقالة تعتمد بقاء المعقود عليه وهو المسلم فيه وكذا المقايضة فی وجهيه ای اذاباع امة بعرض فهلك احدهما دون الأخر فتقايلا صح التقايل ولو تقايلا ثم هلك احدهما بقی التقايل فقوله وكذا الی أخره تقديره بقی تقايل المقايضة وصح تقايلها فی كلا الوجهين اما البقاء ففی صورة تقدم التقايل علی الهلاك واماالصحة ففی صورة تأخره عنه

ترجمہ۔اور کسی نے باندی دیدی ایک کر گندم میں بطور بیع سلم اور باندی پر قبضہ کیا گیا پھر دونوں نے اقالہ کیا پھر باندی مرگئی اس کے قبضے میں تو عقد اقالہ باقی ہے اور واجب ہوگی اس پر اس کی قیمت قبضے کے دن کی یعنی خرید لیا ایک کر عقد سلم کے ساتھ اور

باندی کو رأس المال بنادیا اور باندی مسلم الیہ کو حوالہ کردیا پھر دونوں نے اقالہ کیا عقد سلم کو پھر باندی مرگئی مسلم الیہ کے ہاتھ میں تو اقالہ باقی رہے گا اور واجب ہوگی باندی کی قیمت مسلم الیہ پر جو واپس کرے گا رب السلم کو اور اگر باندی مرگئی پھر اقالہ کیا تو صحیح ہے یعنی صورت مذکورہ میں اگر باندی کی موت اقالے سے پہلے ہو تو اقالہ صحیح ہے اور یہ اس لئے کہ اقالے کا صحیح ہونا بقائے عقد پر اعتماد کرتا ہے اور وہ مسلم فیہ ہے اور اسی طرح مقایضہ بھی ہے دونوں صورتوں میں یعنی جب بیچ دیا باندی کو سامان کے عوض میں اور دونوں میں سے ایک ہلاک ہوا نہ کہ دوسرا پھر دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ صحیح ہے اور اگر اقالہ کیا دونوں نے پھر ایک ہلاک ہوگیا تو اقالہ باقی رہے گا اور صحیح ہے اس کا اقالہ کرنا دونوں صورتوں میں اب رہا بقا تو یہ اس صورت میں ہے کہ اقالہ مقدم ہو ہلاکت پر اور صحیح ہونا اس صورت میں ہے کہ اقالہ مؤخر ہو ہلاکت سے

تشریح: باندی کو ایک کر گندم کا رأس المال بنانا:

صورت مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے ایک کر گندم میں ایک باندی کا عقد سلم کیا یعنی باندی کو رأس المال بنادیا اور ایک کر گندم کو مسلم فیہ بنادیا اور مسلم الیہ نے باندی (یعنی رأس المال) پر قبضہ بھی کرلیا پھر دونوں نے عقد سلم کا اقالہ کیا اقالہ کے بعد باندی مسلم الیہ کے قبضے میں مرگئی تو باندی کے مرنے کی وجہ سے اقالہ باطل نہ ہوگا بلکہ اقالہ درست ہوگا اور مسلم الیہ پر باندی کی اس دن کی قیمت لازم ہوگی جس دن اس نے باندی پر قبضہ کرلیا تھا اور مسلم الیہ یہ قیمت رب السلم کو واپس کرے گا اور اگر باندی پہلے مرگئی اور اس کے بعد رب السلم اور مسلم الیہ نے اقالہ کیا تو بھی اقالہ درست ہے کیونکہ اقالہ اس وقت درست ہوتا ہے جبکہ معقود علیہ باقی ہو اور معقود علیہ مسلم فیہ ہے اور مسلم فیہ ابھی تک باقی ہے یعنی ایک کر گندم موجود ہے تو عقد بھی باقی ہے اور جب عقد باقی ہے تو اقالہ بھی درست ہے لھذا باندی کے مرنے کے بعد بھی اقالہ درست ہوگا اور مسلم الیہ پر باندی کی قیمت دینا لازم ہوگا یعنی وہ رب السلم کو باندی کی اس دن کی قیمت دے گا جس دن اس نے باندی پر قبضہ کیا تھا

وکذا المقایضة فی وجهیه: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے سامان کے عوض ایک باندی خرید لی مثلاً ایک سائکل کے عوض باندی خرید لی اور پھر احد العوضین کے ہلاک ہونے سے پہلے بائع اور مشتری نے بیع کو فسخ کردیا یعنی اقالہ کیا اور اس کے بعد سائکل ہلاک ہوگئی اور باندی باقی رہی یا باندی ہلاک ہوگئی اور سائکل باقی رہی
یا سائکل اور باندی میں سے ایک ہلاک ہوگئی اور اس کے بعد دونوں نے اقالہ کیا تو صحیح ہے

دلیل: اس لئے کہ بیع مقایضہ میں ہر ایک عوض مبیع بھی ہوتا ہے اور ثمن بھی لھذا جو بھی عوض ہلاک ہوگیا اسکو ثمن بنائیں گے اور جو باقی ہے اسکو مبیع قرار دیں گے اور اقالہ کیلئے مبیع کا باقی رہنا ضروری ہے اور مبیع باقی ہے لھذا بیع مقایضہ میں ایک مبیع کے ہلاک

ہونے کے بعد اقالہ درست ہے لھذا اس صورت میں بھی اقالہ درست رہے گا۔

عبارت کی وضاحت: شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول ,,و کذا المقایضہ ،، اس عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ ,, بقی تقایل المقایضة وصح تقایلهافی کلا الوجهین ،، یعنی اقالہ باقی رہے گا اس صورت میں کہ اقالہ پہلے ہوا ہو اور اس کے بعد احد العوضین ہلاک ہوا ہو اور اقالہ صحیح ہوگا اس صورت میں کہ پہلے احد العوضین ہلاک ہوا ہو اور اس کے بعد اقالہ ہوا ہو

بخلاف الشراء بالثمن فيهما اى ان اشترى بالدراهم والدنانير امة ثم تقايلا ثم ماتت الامة فى يد المشترى لم يبق التقايل او ماتت ثم تقايلا لا يصح -

ترجمہ: برخلاف اس کے کہ خریدا ہو ثمن کے عوض دونوں میں یعنی دراہم اور دنانیر کے عوض ایک باندی خرید لی پھر دونوں نے اقالہ کیا باندی کو پھر باندی مرگئی مشتری کے قبضے میں تو اقالہ باقی نہیں رہے گا اور یا باندی مرگئی اور پھر اقالہ کیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح: اگر مطلق بیع میں باندی مرگئی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ہزار دراہم کے عوض ایک باندی خرید لی پھر بائع اور مشتری نے اقالہ کیا اقالہ کے بعد باندی مرگئی مشتری کے قبضے میں تو اقالہ باطل ہے اسی طرح اگر باندی پہلے مرگئی اور اس کے مرنے کے بعد بائع اور مشتری نے اقالہ کیا تو یہ اقالہ بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ اقالہ کیلئے بقائے معقود علیہ ضروری ہے اور جب معقود علیہ ہلاک ہوجائے تو اقالہ بھی باطل ہوتا ہے اور مذکورہ صورت میں معقود علیہ ہلاک ہوگئی ہے یعنی باندی لھذا اس صورت میں اقالہ درست نہ ہوگا

ولو اختلف عاقدا السلم فى شرط الردائة والاجل فالقول لمدعيهما اى قال المسلم اليه شرطنا الردى وقال رب السلم لم نشترط شيئاً حتى يكون العقد فاسدا فالقول قول المسلم اليه لان رب السلم متعنت فى انكاره الصحة لان المسلم فيه زائد على رأس المال عادةً فانكاره الصحة دعوى امريكون ضررا فى حقه فكان متعنتا ولو ادعى رب السلم شرط الردائة وقال المسلم اليه لم نشترط شيئاً فالواجب ان يكون القول لرب السلم عند ابى حنيفةؒ لانه يدعى الصحة فالحاصل ان فى الصورتين القول لمدعى الصحة عنده وعندهما القول للمنكر ولواختلفا فى الاجل فقال احدهما شرطنا الا جل وقال الاخر لم نشرط فايهما ادعى الاجل فالقول قوله عند ابى حنيفةؒ لانه يدعى الصحة وعندهما القول للمنكر

ترجمہ. اگر عقد سلم میں عاقدین کا اختلاف ہوجائے ردی ہونے اور اجل کی شرط میں تو قول ان دونوں کے مدعی کا ہوگا یعنی مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے ردی ہونے کی شرط لگائی تھی اور رب السلم نے کہا کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی حتی کہ عقد فاسد ہوجائے تو قول مسلم الیہ کا معتبر ہوگا کیونکہ رب السلم سرکش ہے صحت کے انکار کرنے میں اسلئے کہ مسلم فیہ زیادہ ہوتی ہے رأس المال پر عام طور پر تو صحت کا انکار کرنا ایک ایسے امر کا دعوی کرنا ہے جو اس کے حق میں ضرر ہے تو یہ سرکش ہے اور اگر رب السلم نے ردی ہونے کی شرط کا دعوی کیا اور مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو واجب ہے کہ قول رب السلم کا معتبر ہوجائے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک قول منکر کا معتبر ہے اور اگر اختلاف ہوجائے مدت میں ایک نے کہا کہ ہم نے مدت کی شرط لگائی تھی اور دوسرے نے کہا کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو جو کوئی بھی اجل کا دعوی کرتا ہے تو قول اس کا معتبر ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ یہ صحت کا دعوی کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک قول منکر کا معتبر ہوگا

تشریح: وصف اور اجل کے بارے میں رب السلم اور مسلم الیہ کا اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ رب السلم اور مسلم الیہ کا اختلاف ہوا وصف اور اجل کے بارے میں یعنی مسلم الیہ کہتا ہے کہ ہم نے یہ شرط لگائی تھی کہ میں ردی گندم آپ کو حوالہ کروں گا اور رب السلم کہتا ہے کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو اس صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مسلم الیہ عقد کے صحیح ہونے کا دعوی کررہا ہے اور رب السلم عقد سلم کے باطل ہونے کا دعوی کررہا ہے اور رب السلم متعنت اور سرکش ہے سرکش اسلئے ہے کہ اپنے فائدے سے انکار کرتا ہے کیونکہ عام طور پر مسلم فیہ رأس المال سے زیادہ ہوتی ہے تو اس میں رب السلم کا فائدہ ہے اور جب رب السلم وصف سے انکار کررہا ہے تو اپنے فائدے سے انکار کررہا ہے تو رب السلم متعنت اور سرکش ہے اور متعنت کا قول شرعا مردود ہوتا ہے اور جب رب السلم کا قول معتبر نہ ہوا تو مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا اور عقد سلم جائز ہوگا۔

اور اگر رب السلم نے یہ دعوی کیا کہ ہم نے یہ شرط لگائی تھی کہ آپ مجھے ردی گندم دیں گے اور مسلم الیہ کہتا ہے کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو اس صورت میں رب السلم کا قول معتبر ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور عقد سلم صحیح ہوگا

اس لئے کہ رب السلم بیع سلم کی صحت کا دعوی کررہا ہے اور اور مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ یہ بیع صحیح کا ارتکاب کرے گا نہ کہ بیع فاسد کا تو رب السلم کا قول ظاہر حال کے موافق ہے ۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ یہ منکر ہے اور بینہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے
حاصل کلام یہ ہے امام صاحب کے نزدیک جو مدعی صحت ہے اس کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہوتا ہے
ولو اختلفا فی الاجل : اگر رب السلم اور مسلم الیہ کا اختلاف ہوگیا اجل میں یعنی مسلم الیہ کہتا ہے کہ ہم نے اجل اور میعاد مقرر کیا تھا اور رب السلم کہتا ہے کہ ہم نے کوئی میعاد مقرر نہیں کیا تھا تو جو آدمی میعاد مقرر ہونے کا دعوی کرتا ہے اس کا قول معتبر ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ یہ آدمی بیع سلم کی صحت کا دعوی کرتا ہے اور دوسرا صحت سے انکار کرتا ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے۔

والاستصناع

باجل معلوم سلم تعاملوا فیه او لا وبلا اجل فیما یتعامل کخف وقمقمة وطست صح بیعا لاعدة الاستصناع ان یقول للصانع کالخفاف مثلا اصنع لی من مالك خفا من هذاالجنس بهذه الصفة بکذافان اجّل اجلا معلوما کان سلما سواء جری فیه التعامل اولا فیعتبر فیه شرائط السلم وان لم یؤجل فان کان مما یجری فیه التعامل صح بطریق البیع لابطریق العدة فان لم یجر فیه التعامل لایجوز

ترجمہ بنوانا میعاد معلوم کے ساتھ سلم ہے چاہے اس میں تعامل ہو یا نہ ہو اور میعاد کے بغیر ان اشیاء میں جس میں تعامل ہو جیسے موزہ اور تانبے کے برتن اور لکڑی کے برتن میں صحیح ہے بیع ہے وعدہ نہیں ہے سائی دیکر بنوانا یہ ہے کہ کہے کاریگر سے مثلا موزہ بنانے والے سے کہ تم میرے لئے اپنے مال سے موزہ بناؤ اس جنس سے اس صفت پر اتنے میں پس اگر میعاد معلوم مقرر کیا تو یہ سلم ہوگا چاہے اس میں تعامل ہو یا نہ ہو تو اس میں سلم کے شرائط کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر میعاد مقرر نہ ہو پس اگر یہ اس بیوع میں سے ہو کہ جس میں تعامل جاری ہو تو یہ صحیح ہے بطریق بیع نہ کہ بطریق وعدہ اور اگر اس میں تعامل جاری نہ ہو تو جائز نہیں ہے

تشریح: استصناع کا معنی استصناع کا لغوی معنی ہے کاریگری کی طلب کرنا اور اصطلاح میں کسی کاریگر سے کوئی چیز سائی پر بنوانا آڈر دیکر بنوانا جس میں میعاد مقرر نہ ہو جس کو سائی دیکر یا آڈر دیکر بنوانا کہتے ہیں

استصناع کا جواز: قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ استصناع جائز نہ ہو کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہے لیکن

استحساناً جائز ہے وجہ استحسان یہ ہے کہ اس پر عملی اجماع منعقد ہے عہد رسالت سے لیکر آج تک بلا نکیر اس پر لوگوں کا تعامل چلا آرہا ہے اور خود حضور علیہ السلام نے ایک انگوٹھی اور ایک منبر سائی دیکر بنوائے تھے استصناع میں اگر میعاد مقرر ہو مثلاً یہ کہا کہ ایک ماہ بعد مجھے ایک موزہ دیدو تو یہ سلم ہے چاہے عقد ان چیزوں ہو جن میں تعامل جاری ہوتا ہے یا اس میں تعامل جاری نہیں ہوتا یعنی جب میعاد مقرر ہو تو یہ عقد سلم ہوگا خواہ جاری ہو یا نہ ہو۔ اور اس میں بیع سلم کے شرائط کا اعتبار ہوگا اور اگر استصناع ان چیزوں میں ہو جس میں میعاد مقرر نہ کیا گیا ہو تو یہ ان چیزوں میں جائز ہوگا جس میں لوگوں کا تعامل جاری ہو جیسے موزہ تانبے کا برتن یا لکڑی کے برتن وغیرہ میں مثلاً کسی نے کاریگر سے یہ کہا کہ میرے لئے ایک موزہ بناؤ فلانے چمڑے سے دس روپے کے عوض تو یہ استصناع جائز ہے بطریقہ بیع۔

استصناع بیع ہے یا وعدہ بیع: اس کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ استصناع بیع ہے وعدۂ بیع نہیں ہے جبکہ بعض حضرات کے نزدیک استصناع وعدۂ بیع ہے بیع نہیں ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ استصناع بیع ہے یہی وجہ ہے کہ استصناع میں خیار رؤیت اور خیار شرط ثابت ہے اور یہ بیع میں ثابت ہوتے ہیں نہ کہ وعدہ بیع میں ۔اور ان چیزوں میں تعامل جاری نہ ہو تو پھر اس میں استصناع جائز نہیں ہے۔

ثم ذكر فروع قوله انه بيع لاعدة فقال فيجبر الصانع على عمله ولايرجع الأمر عنه والمبيع هو العين لاعمله فان جاء بماصنعه غيره او صنعه هوقبل العقد فاخذه صح ولايتعين له بلااختياره فصح بيع الصانع قبل رؤية الأمروله اخذه وتركه ولم يصح فيمالايتعامل كالثوب اى اذالم يؤجل كما شرحناه

ترجمہ.. پھر مصنفؒ اپنے اس قول کے فروع ذکر کئے انہ بیع لاعدۃ چنانچہ فرمایا کہ کاریگر کو مجبور کیا جائے گا اس کے بنانے پر اور آمر رجوع نہیں کرسکتا اس سے اور مبیع عین ہے نہ کہ اس کا عمل پس جب لے آیا اس چیز کو جس کو اس کے علاوہ اور نے بنایا ہو اور یا اس نے خود بنایا ہو عقد سے پہلے اور اس نے لے لیا تو صحیح ہے اور متعین نہ ہوگا اس کیلئے اس کے اختیار کے بغیر تو صحیح ہے کاریگر کا بیچنا آمر کے دیکھنے سے پہلے اور اس کیلئے لینے اور چھوڑنے دونوں کا اختیار ہے اور صحیح نہیں ہے اس میں جس میں تعامل نہ ہو جیسے کپڑا یعنی جبکہ میعاد مقرر نہ کیا گیا ہو جیسے کہ ہم نے ذکر کیا ہے

تشریح: تفریع: مصنفؒ نے فرمایا تھا استصناع بیع ہے وعدۂ بیع نہیں ہے اس اصل پر تفریع ہے کہ جب صانع نے یہ قبول کیا کہ میں آپ کیلئے یہ چیز بنالوں گا امر بھی اس پر راضی ہوا تو اب صانع کو مجبور کیا جائے گا کہ یہ کام کرلے اور آڈر دینے کے بعد آمر

کو رجوع کا حق نہ ہوگا۔

مبیع عین ہے یا عمل: مصنف فرماتے ہیں کہ "معقود علیہ اور مبیع وہ عین ہے جسکو کاریگر نے بنایا ہے کاریگر کا عمل معقود علیہ نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کاریگر ایسی چیز کو لیکر آئے جو اس کی بنائی ہوئی نہ ہو بلکہ کسی دوسرے کاریگر نے بنائی ہو یا اس چیز کو لیکر آیا جو عقد استصناع سے پہلے بنائی ہو اور آڈر دینے والے نے اس کو قبول کرلیا تو صحیح ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ معقود علیہ عین ہے عمل نہیں کیونکہ اگر عمل ہوتا تو یہ صورت جائز نہ ہوتی کیونکہ و کاریگر کا عمل نہیں پایا گیا پہلی صورت میں اور دوسری صورت میں عمل تو پایا گیا ہے لیکن یہ وہ مصنوع ہے جو عقد سے پہلے بنایا گیا ہے جو معقود علیہ نہیں تھا پس معلوم ہوا کہ معقود علیہ اور مبیع عین ہے صانع کا عمل نہیں ہے

ولا یتعین لہ: مسئلہ یہ ہے کہ استصناع میں اگر شئی مصنوع۔ مستصنع کے آرڈر سے پہلے بنائی گئی ہوگی یا آرڈر کے بعد تو پہلی صورت میں شئی مصنوع آمر کیلئے متعین نہ ہوگی۔ لایتعین کا یہی مطلب ہے۔ اور دوسری صورت میں مستصنع شئی مصنوع سے رجوع نہیں کرسکتا۔ ولا یرجع الامر عنہ کا یہی مطلب ہے۔ کیونکہ جب اس نے آرڈر دیدیا تو اس نے اس چیز کو اختیار کیا اور جب اختیار کیا تو اب رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

صانع کو بیچنے کا حق حاصل ہے... جب نفس بنانے سے بیع تام نہیں ہوتی تو صانع کو بھی اس چیز کا بیچنا جائز ہے جس کو اس نے بنایا ہے آمر کے دیکھنے سے پہلے۔

جن اشیاء میں تعامل نہ ہو: فرماتے ہیں کہ جن اشیاء میں لوگوں کا تعامل نہ ہو یعنی جن چیزوں میں سائی دیکر بنوانے میں لوگوں کا تعامل نہ ہو جیسے کپڑا یعنی نہ اس میں لوگوں کا تعامل ہے اور نہ اس میں تاجیل مقرر کی ہوتی کہ بیع سلم بن جائے تو یہ نہ بیع سلم ہوئی اور نہ استصناع لھذا اس جیسی چیزوں میں جن میں تعامل نہ ہو اس میں استصناع اور آڈر دیکر بنوانا جائز نہیں ہے۔

مسائل شتی

صح بیع الکب والفهد والسباع علمت او لا هذا عندنا وعند ابی یوسفؒ لایجوز بیع الکلب العقور وعند الشافعیؒ لایجوز الکلب اصلا علی انه نجس العین عنده وعندهما انما یجوز بناء علی الانتفاع به وبجلده۔

ترجمہ: صحیح ہے کتے کی بیع اور چیتے کی اور درندوں کی سدھے ہوئے ہو یا نہ ہو یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کٹکھنے کتے کی بیع جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کتے کی بیع جائز نہیں ہے بالکل کیونکہ یہ نجس العین ہے اس کے نزدیک اور ہمارے نزدیک جائز ہے کیونکہ کتے سے اور اس کے چمڑے سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے۔

تشریح: کتے اور درندوں کی بیع: کتا اور چیتا اسی طرح جتنے درندے ہیں سب کی بیع جائز ہے چاہے وہ معلم ہوں یا نہ ہو ں یہ حضرات احناف کا مسلک ہے کہ خنزیر کے علاوہ تمام درندوں کی بیع جائز ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کلب عقور یعنی وہ کتا جو کاٹنے والا ہو اسکی بیع جائز نہیں ہے۔

کیونکہ یہ بالکل غیر منتفع بہ ہے اور غیر منتفع بہ چیز کی بیع جائز نہیں ہوتی لھذا کلب عقور کی بیع جائز نہیں ہے۔

اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کتے کی بیع بالکل جائز نہیں ہے چاہے وہ معلم ہو یا غیر معلم چاہے عقور ہو یا نہ ہو دلیل ان کی یہ ہے کہ حضورﷺ نے منع فرمایا ہے زانیہ کی اجرت اور کتے کے ثمن سے نیز کتا نجس العین ہے کیونکہ کتے کا جھوٹا نجس ہے اور جھوٹا اس لئے نجس ہے کہ یہ لعاب سے پیدا ہوتا ہے اور لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے تو لعاب بھی نجس ہوا اور گوشت بھی نجس ہوا جب گوشت نجس ہوا تو معلوم ہوا کہ پورا کتا نجس العین ہے اور جب نجس العین ہوا تو نجس العین کی بیع جائز نہیں ہے لھذا کتے کی بیع جائز نہیں ہے

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث شریف میں ہے کہ حضورﷺ نے منع فرمایا ہے کتے کی بیع سے مگر کلب صید اور کلب ماشیہ کی اجازت دی ہے تو معلوم ہوا کہ کتے کی بیع جائز ہے

اور عقلی دلیل یہ ہے کہ کتا قابل انتفاع چیز ہے ان سے حفاظت کا کام لیا جاتا ہے اور شکار کا کام بھی لیا جاتا ہے نیز اسکی کھال سے بھی نفع حاصل کیا جاتا ہے اور جو چیز منتفع بہ ہو وہ مال ہوتی ہے کیونکہ مال وہ ہے جو شرعاً آدمی کے نفع کیلئے پیدا کیا گیا ہے پس

معلوم ہوا کہ کتا مطلقا مال ہے (مزید تفصیل آپ ہدایہ وغیرہ بڑی کتابوں میں پڑھ لیں گے)

والذمی فی البیع کالمسلم الافی الخمر والخنزیر وھما فی عقد الذمی کالخل والشاۃ فی عقد المسلم حتی یکون الخمر من ذوات الامثال والخنزیر من ذوات القیم۔

ترجمہ۔ اور ذمی بیع میں مسلمان کے مانند ہے مگر شراب اور خنزیر میں اور یہ دونوں ذمی کے عقد میں ایسے ہیں جیسے کہ سرکہ اور بکری مسلمان کے عقد میں تو ہوگی شراب ذوات الامثال میں سے اور خنزیر ذوات القیم میں سے۔

تشریح: ذمی بیوعات میں مسلمان کی طرح ہے: مسئلہ یہ ہے کہ ذمی لوگ خرید وفروخت میں اور دیگر معاملات میں مسلمانوں کے مانند ہیں یعنی جو چیزیں مسلمانوں کیلئے حلال ہیں وہ ذمیوں کیلئے بھی حلال ہیں اور جو چیزیں مسلمانوں کیلئے حرام ہیں وہ ذمیوں کیلئے حرام ہیں جیسے سود، حیوان کی بیع حیوان کے عوض ادھار یہ چیزیں مسلمان کے لئے حرام ہیں تو ذمی کیلئے بھی حرام ہیں البتہ شراب اور خنزیر مسلمانوں کے لئے حلال نہیں ہیں لیکن ذمیوں کیلئے شراب اور خنزیر کی بیع جائز ہے یعنی ذمی شراب اور خنزیر کی خرید اور فروخت کر سکتے ہیں کیونکہ خمر اور خنزیر تو مسلمان کیلئے مال متقوم نہیں ہے لیکن خمر اور خنزیر ذمیوں کیلئے مال متقوم ہیں لھذا خمر ذمی کے حق میں ایسا ہے جیسے کہ مسلمان کے حق میں سرکہ اور خنزیر ذمی کے حق میں ایسا ہے جیسے کہ مسلمان کے حق میں بکری تو خمر ذوات الامثال میں سے ہے اور خنزیر ذوات القیم میں سے ہے

ومن زوج مشریتہ قبل قبضھا صح فان وطئت فقد قبضت والافلا ای بمجرد التزویج لایکون قابضا والقیاس ان یصیر قابضا لانھا تعیبت بالتزویج وجہ الاستحسان ان التعییب الحقیقی استیلاء علی المحل فیکون قبضا بخلاف التعییب الحکمی۔

ترجمہ۔ اور جس نے شادی کرادی اپنی خریدی ہوئی باندی کی قبضے سے پہلے تو صحیح ہے پس اگر باندی کے ساتھ وطی کر لی گئی تو اس پر قبضہ سمجھا جائے گا ورنہ نہیں یعنی نفس شادی کرانے سے قابض نہ ہوگا اور قیاس تو یہ ہے کہ قابض سمجھا جائے کیونکہ اس میں عیب پیدا ہو گیا ہے شادی کرانے سے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی عیب لگانا تو غلبہ حاصل کرنا ہے محل پر تو یہ قبضہ ہوگا برخلاف حکمی عیب لگانے کے۔

تشریح: باندی کا نکاح کرنا قبضے سے پہلے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خرید لی اور ابھی تک باندی پر مشتری نے قبضہ نہیں کیا کہ مشتری نے باندی کا نکاح کسی آدمی سے کر دیا اور نکاح کے بعد شوہر نے اس سے وطی کر لی تو یہ نکاح

جائز ہے اور شوہر پر مہر لازم ہے اور شوہر کا وطی کرنا مشتری کا قبضہ سمجھا جائے گا۔
وجہ اس کی یہ ہے کہ قبضے سے مشتری کیلئے باندی کا نکاح کرنا تو جائز ہے لیکن قبضے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں غرر اور دھوکہ ہے غرر سے بیع تو فاسد ہو جاتی ہے لیکن غرر سے نکاح فاسد نہیں ہوتا اس لئے مشتری کا آگے بیچنا جائز نہ ہوگا اور اور نکاح کرنا جائز ہوگا اور شوہر کی وطی کرنے سے مشتری کا قبضہ اسلئے ثابت ہوگا کہ شوہر کو وطی کرنے پر قدرت مشتری کی جانب سے حاصل ہوئی ہے کیونکہ اگر مشتری اس باندی کا نکاح نہ کرتا تو شوہر کو وطی کرنے کی اجازت نہ ہوتی تو شوہر کا فعل یعنی وطی کرنا بمنزلہ مشتری کے فعل کے ہوگیا اور مشتری اگر خود وطی کرتا تو قبضہ سمجھا جاتا پس شوہر کی وطی سے بھی مشتری قابض ہوگیا۔
اور اگر شوہر نے باندی کے ساتھ وطی نہ کی ہو تو محض نکاح کرنے سے مشتری کا قبضہ ثابت نہ ہوگا۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری محض نکاح کرنے سے باندی پر قبضہ کرنے والا ہو جائے کیونکہ نکاح کرنا حکماً عیب دار کرنا ہے یعنی نکاح عیب حکمی ہے عیب حکمی کو قیاس کیا ہے عیب حقیقی پر یعنی جس طرح عیب حقیقی سے مشتری قابض سمجھا جاتا ہے مثلاً ایک آدمی نے باندی خرید لی اور قبضے سے پہلے اس کی آنکھ پھوڑ دی تو اس سے مشتری قابض ہو جاتا ہے اسی طرح عیب حکمی سے بھی قابض ہوگا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عیب حقیقی میں محل پر استیلاء اور غلبہ ہوتا ہے یعنی جس محل کو عیب دار کیا ہے اس پر قابو پالیا ہے مثلاً ایک آدمی نے باندی خرید کر اس کی آنکھ پھوڑ دی تو مشتری کا فعل باندی کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے مشتری کا باندی پر غلبہ ثابت ہوگیا تو حقیقی عیب دار کرنا قبضہ ہے باندی پر برخلاف عیب حکمی کے یعنی عیب حکمی میں محل پر قبضہ نہیں ہوتا اور جب یہ بات ہے تو عیب حکمی اور عیب حقیقی میں بہت بڑا فرق ہے اور فرق کے ہوتے ہوئے عیب حکمی کو عیب حقیقی پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

ومن اشترى شيئا وغاب غيبة معروفة فاقام بائعه بينة انه باعه منه لم يبع في دينه اى في ثمن المبيع بل يطلب الثمن من المشترى ان كان مكانه معلوما وان جهل مكانه بيع اى بيع واوفى الثمن ۔

ترجمہ۔ اور اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی اور غائب ہوگیا ایسا کہ غائب ہونا معلوم ہو پھر بائع نے گواہ قائم کئے کہ میں نے اس کو بیچ دیا تھا تو نہیں بیچا جائے گا اس کے دین میں یعنی مبیع کے ثمن میں بلکہ طلب کرے گا ثمن مشتری سے اور اگر اس کی جگہ معلوم نہ ہو تو بیچا جائے گا اور اس سے ثمن ادا کیا جائے گا۔

تشریح: سودا کرنے کے بعد مشتری کا غائب ہونا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک کپڑا خریدا اور بائع کو ثمن

ادا نہ کیا اور نہ مبیع پر قبضہ کیا اور اسی حالت میں مشتری غائب ہو گیا اس صورت میں بائع نے قاضی سے درخواست کی کہ قاضی صاحب مشتری نے تو مجھ سے مبیع خرید کر غائب ہو گیا ہے اور میرا ثمن نہیں دیا ہے لھذا آپ میرے ثمن دینے کا انتظام کریں اور اس دعوے پر اس نے گواہ بھی پیش کئے۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مشتری کی غیبت معلوم ہو اور دوسری یہ کہ مشتری کی غیبت معلوم نہ ہو پس اگر مشتری کی غیبت معلوم ہو یعنی اس کی جگہ اور ٹھکانہ معلوم ہو کہ فلاں جگہ میں ہے تو اس صورت میں دین ادا کرنے کیلئے اس غلام کو فروخت نہیں کیا جائے گا بلکہ مشتری سے ثمن وصول کیا جائے گا یعنی اس کے پیچھے کسی کو بھیج دے تا کہ مشتری حاضر کرے اور اس کو مبیع حوالہ کرے اور ثمن اس سے وصول کیا جائے۔ اور اس میں مشتری کے حق کی رعایت بھی ہے۔

اور اگر مشتری کا ٹھکانہ معلوم نہ ہو تو اس صورت میں قاضی اس غلام کو فروخت کرے گا اور اس سے بائع کا ثمن ادا کیا جائے گا اور اگر کچھ باقی رہ گیا تو اس کو محفوظ کرے گا تا کہ پھر جب مشتری آجائے اس کو دیدے۔

وان اشترى اثنان وغاب واحد فللحاضر دفع ثمنه وقبضه وحبسه ان حضر الغائب الى ان يأخذ حصته هذا عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ وذلك لانه مضطر لايمنكه الانتفاع بنصيبه الاباداء جميع الثمن فاذا اداه لم يكن متبرعا فان حضرا لغائب لايأخذ حصته الا وان يسلم ثمن حصته الى شريكه وعند ابى يوسفؒ هو متبرع فى اداء حصة شريكه لانه دفع دين غيره بغير امره۔

ترجمہ اور گر خرید لیا دو آدمیوں نے اور غائب ہوا ایک تو دوسرے کو حق حاصل ہے ثمن دیدنے کا اور قبضہ کرنے کا اور روکنے کا اگر غائب حاضر ہو گیا یہاں تک کہ اپنا حصہ لے لے یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے کیونکہ یہ مجبور ہے ممکن نہیں ہے اس کے حصے سے فائدہ حاصل کرنا مگر پورا ثمن ادا کرنے کے ساتھ اور جب اس نے ادا کر دیا تو یہ احسان کرنے والا نہیں ہے پس اگر غائب حاضر ہو گیا تو اپنا حصہ نہیں لے سکتا مگر یہ کہ حوالہ کر دے اپنے حصے کا ثمن اپنے شریک کو اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ احسان کرنے والا ہے اپنے شریک کے حصے میں کیونکہ اس نے ادا کیا ہے غیر کا دین اس کے حکم کے بغیر۔

تشریح: مشتری دو آدمی ہوں اور دونوں میں سے ایک غائب ہو گیا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے ایک غلام خرید لیا اور ایک عقد کے ساتھ اور دونوں میں سے ایک غائب ہو گیا ثمن ادا کرنے سے پہلے تو شریک حاضر کو یہ حق حاصل ہے کہ پورا ثمن ادا کر دے پس اگر شریک حاضر نے پورا ثمن ادا کر دیا تو اس کو حق ہے کہ پورے غلام پر قبضہ کر لے یعنی بائع کو مجبور کیا جائے گا غلام حوالہ کرنے پر مشتری کو یہ حضرات طرفین کا مسلک ہے کہ مشتری حاضر پورے ثمن ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور بائع کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ پورا غلام مشتری حاضر کو حوالہ کرے اور مشتری حاضر غائب کے حصے کو اپنے پاس روکے رکھے یہاں تک کہ اس سے اپنا حصہ ثمن وصول کرے اور مشتری حاضر اس ادا کرنے میں متبرع نہ ہوگا بلکہ مشتری غائب

پر رجوع کرے گا کیونکہ یہ مجبور ہے اس لئے کہ حاضر اپنے حصے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا اس وقت تک جب تک پورا ثمن ادا نہ کردے پس جب غائب حاضر ہوگیا تو اس سے اس کے حصے کا ثمن لے لے گا اور مبیع اس کو حوالہ کرے گا۔ اور اس کے حصے کی مبیع اس کو حوالہ کرے گا۔

امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ مشتری حاضر اس کے حصۂ ثمن میں متبرع ہے لھذا اس کا رجوع نہیں کرے گا غائب پر کیونکہ اس نے غیر کا دین ادا کیا ہے اس کی اجازت کے بغیر لھذا یہ متبرع ہے اور متبرع کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔

وان اشترى بالف مثقال من ذهب وفضة يجب من كل نصفه وفي بالف من الذهب والفضة يجب من الذهب مثاقيل ومن الفضة دراهم وزن سبعة وزن السبعة قد سبق في كتاب الزكوة

ترجمہ اور کسی نے خرید لیا ایک ہزار مثقال سونے اور چاندی کے عوض تو ہر ایک سے نصف، نصف واجب ہوگا اور اس صورت میں کہ خرید لیا ایک ہزار میں سونے اور چاندی کے عوض تو واجب ہوں گے سونے سے مثقال اور چاندی سے وزن سبعہ کے دراہم وزن سبعہ کا ذکر کتاب الزکوۃ میں ہو چکا ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک باندی خرید لی اور یہ کہا کہ ثمن ایک ہزار ہوگا سونے اور چاندی سے تو یہ بیع صحیح ہے اور مشتری پر پانچ سو مثقال سونے کے واجب ہوں گے اور پانچ سو مثقال چاندی کے دونوں کی طرف یکساں اور مساوی طور پر نسبت ہوگی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی بلکہ دونوں آدھے آدھے واجب ہوں گے
اور اگر کسی نے ایک ہزار سونے اور چاندی کے عوض باندی خریدی اور مثقال یا دراہم کا ذکر نہیں کیا تو سونے کے پانچ سو مثقال واجب ہوں گے اور چاندی کے پانچ سو دراہم واجب ہوں گے مگر دراہم میں وزن سبعہ معتبر ہے اور وزن سبعہ یہ ہے کہ دس درہم سات مثقال کے برابر ہوں۔

دلیل۔ یہ ہے کہ مشتری نے ہزار کے عدد کو سونے اور چاندی کی طرف منسوب کیا ہے پس جو وزن متعارف ہوگا اسی کا اعتبار کیا جائیگا اور سونے میں وزن متعارف چونکہ مثاقیل ہے اور چاندی میں وزن متعارف دراہم وزن سبعہ ہے تو اس صورت میں پانچ سو مثقال واجب ہوں گے اور پانچ سو دراہم واجب ہوں گے۔

وزن سبعہ کی تحقیق: ہر سات مثاقیل وزن میں دس دراہم کے برابر ہوتے ہیں اسی حساب سے سات مثاقیل ایک سو چالیس (۱۴۰) قیراط تک پہنچ جاتے ہیں اور دس دراہم بھی اسی حساب سے ایک سو چالیس قراط تک پہنچ جاتے ہیں۔
مزید تفصیل کیلئے اوزان شرعیہ کی مسلمہ اصولوں کو سمجھنا ہوگا جس کی کچھ تفصیل یہ ہے۔

اوزان شرعیہ کو اوزان ہندیہ میں منتقل کرنے اور حساب لگانے میں جن اصول سے کام لیا جاسکتا ہے وہ تقریباً علماء ہند کے نزدیک مسلم ہیں اور عرب وعجم کے سب فقہاء متقدمین ومتاخرین ان پر متفق ہیں۔ اور ہمارے معروف کتب فقہ (۱) مجمع الانہر (۲) درمختار (۳) شامی (۴) عالمگیری (۵) البحر الرائق (۶) شرح الوقایہ (۷) جامع الرموز۔ وغیرہ میں صراحت کے ساتھ منقول جو منقول ہیں وہ یہ ہیں۔

	نام وزن عربی	مقدار وزن عربی		نام وزن عربی	مقدار وزن عربی
۱	قیراط	پانچ (۵) جو	۹	رطل بحساب مد	نصف مد
۲	درہم	ستر (۷۰) جو	۱۰	رطل بحساب استار	۲۰۔ استار
۳	مثقال	سو (۱۰۰) جو	۱۱	استار بحساب	ساڑھے چھ درہم
۴	ایک جو	تین (۳) چاول	۱۲	استار بحساب مثقال	ساڑھے چار مثقال
۵	ایک چاول	دو رائی کے دانے (دو خردل)	۱۳	صاع بحساب درہم	ایک ہزار چالیس درہم
۶	صاع بغدادی	آٹھ رطل	۱۴	صاع بحساب مثقال	سات سو بیس مثقال
۷	رطل بحساب درہم	۱۳۰ درہم	۱۵	صاع بحساب مد	چار مد
۸	رطل بحساب مثقال	۹۰ مثقال	۱۶	صاع بحساب استار	ایک سو اٹھارہ استار

(از جواہر الفقہ ج ا۔ ص ۴۰۸۔ ۴۰۹)

ولو قبض زيفا بدل جيد جاهلا به وانفق او نفق اى هلك فهو قضاء عندهما وعند ابى يوسفؒ يرد مثل زيفه ويرجع بجيده لان حقه فى الوصف مراعى ولاقيمة له فوجب المصير الى ما ذكرنا قلنا الزيف من جنس حقه ووجوب ردالزيف عليه ليأخذ الجيد ايجاب له عليه ولم يعهد فى الشرع مثله يرد عليه ان مثل هذا فى الشرع كثير فان جميع تكاليف الشرع من هذا القبيل لانها ايجاب ضرر قليل لاجل نفع كثير

ترجمہ۔ اور اگر کسی نے قبضہ کیا کھوٹے پر کھرے کے بدلے اس حال میں کہ اس کو علم نہ ہو اور اس کو خرچ کیا یا ہلاک ہوا تو یہ ادائیگی ہے طرفین کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مثل کھوٹا واپس کردے اور کھرے کا رجوع کرے کیونکہ قرض خواہ کا حق وصف میں محفوظ ہے اور اس کی قیمت نہیں تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا جو ہم نے ذکر کیا ہے ہم کہتے ہیں کہ

دراہم زیوف بھی اس کی جنس حق میں سے ہیں اور قابض پر زیوف کی واپسی لازم کرنا تا کہ کھرا لے لے تو یہ واجب کرنا اس کے لئے (قابض کی ذات کیلئے) اس پر (قابض یعنی اپنی ذات پر لازم کرنا ہے اپنی ذات کیلئے) اور شریعت میں اس کی کوئی مثال نہیں ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اسکے نظائر شریعت میں بہت ہیں کیونکہ شریعت کے تمام احکام اس قبیل سے ہیں کیونکہ اس میں تھوڑا سا ضرر لازم کرنا ہے نفع کثیر کیلئے۔

تشریح: ایک آدمی نے دوسرے سے کھوٹے دراہم وصول کئے کھرے کے بجائے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کے دوسرے آدمی پر دس دراہم قرض تھے کھرا مقروض نے قرض خواہ کو دس دراہم ادا کر دئے لیکن وہ کھوٹے تھے اور قرض خواہ کو معلوم نہ تھا کہ اس کو خرچ کر دیا یا ہلاک ہو گئے اس کے بعد قرض خواہ کو معلوم ہوا کہ وہ تو کھوٹے تھے تو حضرات طرفین کے نزدیک قرض خواہ کا حق ادا ہو چکا ہے اور اب اس کو مقروض سے واپسی کا حق نہیں ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرض خواہ دس دراہم کھوٹے کی مثل واپس کرے گا مقروض کو اور مقروض سے اپنے کھرے دراہم واپس کریگا۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرض خواہ کا حق جودت اور کھرا ہونے کے اعتبار سے اسی طرح ملحوظ ہے جیسے کہ اصل یعنی مقدار میں ملحوظ ہے یعنی اگر مقروض دس دراہم کے بجائے نو دراہم ادا کر دے تو قرض خواہ ایک درہم کا رجوع مقروض پر کرتا ہے اسی طرح وصف میں اس کے حق کا لحاظ کیا جائے گا اور وہ اس طرح کہ زیوف کو واپس کر دے اور جید لے لے کیونکہ وصف کی تنہا کوئی قیمت نہیں ہے بلکہ اصل کے ضمن میں اس کا لحاظ کیا جائے گا۔

طرفین کی دلیل: حضرات طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دراہم زیوف بھی قرض خواہ کے حق کی جنس سے ہیں یعنی دراہم زیوف بھی دراہم ہیں اور قرض خواہ کا حق بھی دراہم سے متعلق تھا تو جب قرض خواہ نے دراہم زیوف لے لئے تو گویا کہ اس نے اپنا حق لے لیا اور جب اپنا حق لے لیا تو اب اس کو مقروض پر رجوع کرنے کا حق نہیں ہے۔

ووجوب رد الزیف علیہ: شارح ایک عقلی دلیل ذکر کر رہے ہیں طرفین کی طرف سے کہ ہم اگر قرض خواہ پر یہ بات لازم کریں کہ تم ضرور دراہم زیوف کا مثل واپس کرو تا کہ تجھے دراہم جیاد مل جائیں تو اس صورت میں قرض خواہ پر دراہم زیوف کا مثل لازم کر دیا گیا یعنی ضرر لازم کر دیا گیا تا کہ اس کو دراہم جیاد مل جائیں تو یہ قرض خواہ پر ضرر لازم کرنا ہے قرض خواہ کے نفع کیلئے اور اپنے آپ پر ضرر لازم کرنا اپنے فائدے کیلئے شریعت اسلام میں اسکی کوئی نظیر نہیں ہے لھذا دراہم زیوف واپس

کرنا اور دراہم جیاد واپس کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

یرد علیه اعتراض طرفین کی دلیل پر اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اپنے آپ پر ضرر لازم کرنا اپنے فائدے کیلئے شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں حالانکہ ہم آپ کو دکھادیں گے کہ شریعت میں اس کی نظیر ہے تو ہم کہتے ہیں کہ شریعت اسلام کے تمام احکام اس قبیل سے ہیں کیونکہ تمام احکام میں تھوڑی سی تکلیف ہے اور پھر بہت سارا نفع ہے یعنی اجر وثواب ہے☆ **واللہ اعلم**☆

ولو افرخ او باض طير في ارض اور تكسر ظبي فيها فهو للأخذ اى لايكون لصاحب الارض لان الصيد لمن اخذ والمرادبتكسر الظبي انكسار رجله وانما قال تكسر لانه كو كسرها احد يكون له لاللأخذ وفي بعض الروايات تكنس اى دخل في الكناس وهو مأواه بخلاف ماادا اعد صاحب الارض ارضه لذلك وبخلاف مااذا عسّل النحل في ارضه كصيد تعلق بشبكة نصبت للجفاف ودرهم ودنانير او سكر نثر فوقع على ثوب لم يعد له ولم يكف حتى ان اعد الثوب لذلك فهو لصاحب الثوب وكذا ان لم يعد له لكن لما وقع كفه صار بهذا الفعل له

ترجمہ: گر بچے نکالے یا انڈے دئے پرندوں نے کسی کی زمین میں یا ہرن کا پاؤں ٹوٹ گیا اس میں تو یہ پکڑنے والے کیلئے ہوں گے زمین کے مالک کیلئے نہ ہوں گے کیونکہ شکار اسی کا ہوتا ہے جس نے پکڑلیا اور ہرن کے پاؤں ٹوٹنے سے مراد یہ ہے کہ اس کا پاؤں خود بخود ٹوٹ گیا اور یہ کہا کہ خود بخود ٹوٹ گیا اگر کسی نے توڑ دیا ہو تو پھر اسی کا ہوگا نہ کہ پکڑنے والے کیلئے اور بعض روایات میں تکنس ہے یعنی کناس میں داخل ہوا اور کناس ہرن کا ٹھکانہ ہے برخلاف اس کے کہ مالک نے اپنی زمین اسی کیلئے تیار کی ہو اور برخلاف اس کے کہ شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو کسی کی زمین میں جیسے کہ شکار پھنس گیا ہو جال میں جو سکھانے کیلئے پھلایا گیا ہو اور دراہم ودنانیر اور شکر جن کو بکھیرا گیا اور گر گئے کپڑے پر جو اس کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو اور نہ اس نے روک لیا ہو لیکن اگر تیار کیا گیا ہو اس کے لئے تو یہ کپڑے کے مالک کے ہوں گے اسی طرح اگر اس کے لئے تیار تو نہ کیا گیا ہو لیکن جب اس پر گر گیا تو اس نے روک لیا تو اس کے اس عمل سے بھی اس کے ہو گئے۔

تشریح: اگر پرندوں نے زمین میں انڈے دئے یا بچے نکالے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی زمین میں پرندوں نے انڈے دئے یا بچے نکالے یا ہرن کا پاؤں خود بخود ٹوٹ گیا یا ہرن نے کسی کی زمین میں اپنے رہنے کیلئے گھر بنایا تو اس صورت میں مذکورہ چیزیں مالک کی نہ ہوں گی بلکہ جو پہلے پکڑے گا وہی آدمی ان چیزوں کا مالک ہوگا

اس لئے کہ مذکورہ چیزیں مباح الاصل ہیں جو پہلے پکڑے گا وہ اس کا مالک ہوگا اور نیز یہ چیزیں شکار ہیں اور شکار اسی کا ہوتا ہے جو پہلے پکڑتا ہے۔

والمراد بتکسر الظبی :.فرماتے ہیں کہ تکسر الظبی سے مراد یہ ہے کہ ہرن کا پاؤں زمین میں خود بخود ٹوٹ جائے تو اس صورت میں شکار پکڑنے والے کا ہوگا زمین کے مالک کا نہ ہوگا لیکن اگر ہرن کا پاؤں خود بخود نہ ٹوٹا ہو بلکہ کسی نے توڑ دیا ہو تو اس صورت میں پکڑنے والے کا نہ ہوگا بلکہ اسی کا ہوگا جس نے پاؤں توڑ دیا ہے اور بعض روایات میں تکسر الظبی کے بجائے تکنس ہے تکنس کے معنی ہے ہرن کا اپنے لئے ٹھکانہ بنانا یعنی اگر ہرن نے کسی کی زمین میں اپنے لئے ٹھکانہ بھی بنایا ہو تب بھی صاحب زمین کا نہ ہوگا بلکہ پکڑنے والے کا ہوگا اسی طرح انڈا دینا بھی شکار کی طرح ہے کیونکہ انڈا شکار کی اصل ہے یہ اس وقت ہے کہ صاحب زمین نے اپنی زمین شکار کے واسطے نہ تیار کر رکھی ہو لیکن اگر اس نے زمین ہی شکار کیلئے تیار کر رکھی ہو تو اس صورت میں شکار پکڑنے والے کیلئے نہ ہوگا بلکہ صاحب زمین کیلئے ہوگا اور وہ اس کا مالک ہوگا۔

وبخلاف ما اذا عسل النحل : اگر کسی کی زمین میں شہد کی مکھیوں نے شہد جمع کیا ہو تو زمین کا مالک اس شہد کا مالک ہوگا کیونکہ شہد ایسی چیز ہے جو زمین کی پیداوار اور حاصلات میں سے ہے اور زمین کے تابع ہے۔

کصید تعلق . اگر ایک آدمی نے جال خشک کرنے کیلئے پھیلا تھا کہ اس میں شکار پھنس گیا تو یہ شکار مالک کا نہ ہوگا بلکہ جس نے پکڑ لیا اسی کا ہوگا اور اگر اس نے جال پھیلایا ہی شکار کیلئے تھا تو پھر شکار مالک کا ہوگا پکڑنے والے کیلئے نہ ہوگا اسی طرح اگر کسی نے شرینی یعنی چھوارے یا دراہم بکھیر دئے جیسے کہ شادی وغیرہ میں بکھیر دئے جاتے ہیں اور وہ کسی کے کپڑے میں لگ گئے اور اس نے کپڑا اسی کیلئے پھیلایا نہ تھا تو یہ کپڑے کے مالک کے نہ ہوں گے بلکہ جس نے اٹھا لئے اسی کا ہوگا اور اگر کپڑے کے مالک نے کپڑا اسی کیلئے پھیلا تھا یا کپڑا اسی کیلئے پھیلایا تو نہ تھا لیکن جب اس میں شرینی لگ گئی تو اس نے کپڑے کو سمیٹ لیا تو ان دونوں صورتوں میں شرینی اور دراہم کپڑے کے مالک کے ہوں گے کیونکہ اس صورت میں مالک کی طرف سے فعل پایا گیا ہے جو اس کی ملکیت پر دلالت کرتا ہے

☆ واللہ اعلم ☆

19 صفر المظفر 1428ھ 10 مارچ 2007ء

کتاب الصرف

هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس او بغير جنس كبيع الذهب بالذهب وبيع الفضة بالفضة وبيع الذهب بالفضة وشرط فيه التقابض قبل الافتراق

ترجمہ.اور یہ ثمن کو بیچنا ہے ثمن کے عوض جنس کو جنس کے عوض یا غیر جنس کے عوض جیسے سونے کو سونے کے عوض اور چاندی کو چاندی کے عوض بیچنا اور سونے کو چاندی کے عوض اور شرط ہے اس میں قبضہ کرنا جدا ہونے سے پہلے۔

تشریح:::: بیع صرف کا لغوی واصطلاحی معنی.:صرف لغت میں دو معنوں کیلئے آتا ہے(۱) صرف کا لغوی معنی ہے منتقل کرنا اور پھیرنا کیونکہ اس عقد میں بھی عوضین کا ہاتھ در ہاتھ منتقل کرنا اور پھیرنا لازم ہے(۲) صرف لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے اس وجہ سے عبادت نافلہ کو صرف کہا جاتا ہے اور عقد صرف میں بھی چونکہ زیادتی مقصود ہوتی ہے کیونکہ سونا اور چاندی کی ذات سے نفع حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو بڑھا کر زیادتی مقصود ہوتی ہے۔

اصطلاحی معنی: بیع صرف اصطلاح مین بیع الثمن بالثمن کو کہتے ہیں یعنی ثمن کو ثمن کے عوض فروخت کرنا۔

بیع صرف کی صورتیں....بیع صرف کی تین صورتیں ہیں(۱) سونا سونے کے عوض (۲) چاندی چاندی کے عوض (۳) ایک کو دوسرے کے عوض یعنی سونے کو چاندی کے عوض اور چاندی کو سونے کے عوض فروخت کرنا

بیع صرف کے شرائط...(۱) پہلی شرط یہ ہے کہ تقابض فی المجلس شرط ہے یعنی یہ ضروری ہے کہ عاقدین ہر ایک عوض پر قبضہ کرلیں جدا ہونے سے پہلے پہلے (۲) عوضین پر مجلس عقد کے اندر قبضہ کرنا شرط ہے۔ بیع صرف کے ثمن میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے

وصح بيع الذهب بالفضة بفضل وجزاف لابيع الجنس بالجنس الامتساويا وان اختلفا جودة وصياغة وانما ذكر الفضل والجزاف ولم يذكر التساوى لانه لاشبهة فى جواز التساوى بل الشبهة فى الفضل والجزاف فذكرهما

ترجمہ...اور صحیح ہے بیچنا سونے کا چاندی کے عوض زیادتی اور اٹکل کے ساتھ نہ کہ جنس کی بیع جنس کے عوض مگر برابری کے ساتھ

اگر چہ دونوں مختلف ہوں کھرے ہونے اور ڈھلائی میں اور ذکر کیا زیادتی اور اٹکل کو اور تساوی کو ذکر نہ کیا کیونکہ تساوی کے جواز میں کوئی شبہ نہیں بلکہ شبہہ زیادتی اور اٹکل میں ہے تو ان دونوں کو ذکر کیا۔

تشریح: بیع صرف میں جب جنس، خلاف جنس کے عوض ہو:

مسئلہ یہ ہے کہ بیع صرف میں جنس جب خلاف جنس کے عوض بیچا جائے مثلاً سونے کو چاندی کے عوض بیچا جائے تو تفاضل اور اٹکل دونوں جائز ہیں البتہ ادھار حرام ہے اور اگر جنس کو جنس کے عوض بیچا جائے تو اس میں تساوی ضروری ہے اور اٹکل سے بیچنا بھی ناجائز ہے اور ادھار بھی حرام ہے اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے کہ سونے کو سونے کے عوض نہ بیچو مگر برابری کے ساتھ اور ہاتھ در ہاتھ یعنی مجلس عقد میں عوضین پر قبضہ شرط ہے اور اس میں کھرا اور کھوٹا ہونے کا بھی اعتبار نہیں کیونکہ حدیث شریف میں ہے جیدھا وردیھا سواء کہ کھرا اور کھوٹا برابر ہے اسی طرح ڈھلائی کا بھی اعتبار نہیں ہے

وانماذکر الفضل والجزاف ... شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنف نے بیع الذھب بالفضۃ میں فضل اور جزاف کا ذکر کیا اور تساوی کا ذکر نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ تساوی کے ساتھ بیچنے کے جواز میں کوئی شک اور شبہہ نہیں ہے شبہہ تو زیادتی اور اٹکل کے ساتھ بیچنے میں ہے تو اس کا ذکر کیا کہ جب خلاف الجنس ہو تو زیادتی اور اٹکل کے ساتھ بیچنا بھی جائز ہے

ولاالتصرف فی ثمن الصرف قبل قبضه فلو اشتری به ثوبا فسد شراء الثوب ای لو اشتری بثمن الصرف قبل قبضه ثوبا فسد شراء الثوب

ترجمہ. اور صحیح نہیں ہے تصرف کرنا بیع صرف کے ثمن میں قبضہ کرنے سے پہلے پس اگر کسی نے خرید لیا ثمن صرف کے عوض میں کپڑا تو فاسد ہے کپڑے کا خریدنا یعنی اگر کسی نے خرید لیا ثمن صرف کے عوض قبضہ کرنے سے پہلے کپڑا تو کپڑے کا خریدنا فاسد ہے

تشریح: بیع صرف کے عوض میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ بیع صرف کے ثمن میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے قبضے سے پہلے بیع صرف میں دونوں جانبین ثمن ہوتا ہے لھذا دونوں عوضین میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے پس اگر کسی نے دراہم کو دنانیر کے عوض بیچ دیا اور ابھی تک دراہم پر قبضہ نہ کیا ہو کہ دراہم کے عوض اس سے کپڑا خرید لیا تو کپڑے کی بیع فاسد ہے کیونکہ بیع صرف میں اللہ تعالی کے حق کی وجہ سے قبضہ واجب ہے اور دراہم پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے عوض کپڑا خریدنے سے اللہ تعالی کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے اور ابطال حق اللہ

حرام ہے لھذا قبضے سے پہلے ثمن میں تصرف حرام ہے۔

ومن باع امة تعدل الف درهم مع طوق الف بالفين ونقد من الثمن الفا اوباعها بالفين الف نسيئة والف نقد او باع سيفا حليته خمسون وتخلص بلاضرر بمائة ونقد خمسين فما نقد ثمن الفضة وهو الالف فى بيع الامة والخمسين فى بيع السيف سكت اوقال خذهذامن ثمنهما امااذاسكت فظاهر لانه لما باع فقد قصد الصحة ولاصحة الابان يجعل المقبوض فى مقابلة الفضة واما اذاقال خذهذامن ثمنهما فانه ليس معناه خذهذاعلى انه ثمن مجموعهما لان ثمن المجموع الفان فى الجارية والمائة فى السيف فمعناه خذهذاعلى انه بعض ثمن مجموعهما وثمن الفضة بعض ثمن المجموع فيحمل عليه تحريا للجواز .

ترجمہ...اور جس نے بیچ دی ایسی باندی جو ہزار درہم کی برابر ہے طوق کے ساتھ دو ہزار کے عوض اور ادا کیا ثمن سے ہزار یا بیچ دیا اس باندی کو دو ہزار کے عوض ہزار ادھار ہے اور ہزار نقد یا بیچی تلوار جس کا زیور پچاس درہم کا ہے اور زیور اس سے جدا ہوسکتا ہے بغیر نقصان کے سو درہم کے عوض اور ادا کئے پچاس درہم تو جو ادا کیا ہے وہ چاندی کا ثمن ہے یعنی ہزار باندی کی بیع میں اور پچاس تلوار کی بیع میں چاہے خاموشی اختیار کی ہو اور یا کہا ہو کہ یہ لے لو دونوں کے ثمن سے پس اگر خاموش رہا تو ظاہر ہے کیونکہ جب اس نے بیچا ہے تو اس نے صحیح ہونے کا قصد کیا ہے اور صحیح ہو نہیں سکتا مگر یہ کہ مقبوض کو چاندی کا عوض قرار دیا جائے اور جب کہا کہ یہ لے لو دونوں کے ثمن سے تو اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ یہ لے لو اس شرط پر کہ یہ مجموعے کا ثمن ہے کیونکہ مجموعے کا ثمن تو دو ہزار درہم ہے باندی میں اور سو درہم ہے تلوار میں بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ لے لو اس شرط پر کہ یہ دونوں کے مجموعہ ثمن کا بعض ہے اور چاندی کا ثمن مجموعہ ثمن کا بعض ہے تو اس پر حمل کیا جائے گا جواز کو تلاش کرنے کیلئے۔

تشریح: ایک باندی جس کی گردن میں چاندی کا ہار ہو دو ہزار کے عوض خریدنا:

یہ مسئلہ سیف محلی کے نام سے مشہور ہے۔اس مسئلے کی وضاحت کیلئے مصنف نے تین صورتیں ذکر فرمائی ہیں:

(۱) صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک باندی خرید لی جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہے اور باندی کی گردن میں چاندی کا ایک ہار بھی ہے جس کی قیمت بھی ایک ہزار درہم ہے اور مشتری نے یہ باندی دو ہزار دراہم کے عوض خرید لی اور ثمن سے صرف ایک ہزار دراہم ادا کئے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ باندی اور ہار کو دو ہزار کے عوض اس طور پر خرید لیا کہ ایک ہزار دراہم نقد ادا کئے اور ایک ہزار ادھار

ہے۔

۳) تیسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک ایسی تلوار خریدلی جس پر چاندی کا زیور چڑھا ہوا ہے پچاس درہم تلوار کی قیمت ہے اور پچاس درہم زیور کی قیمت ہے اور مشتری نے پچاس درہم ادا کئے تو تینوں صورتوں میں جو دراہم اس نے نقد ادا کئے ہے وہ اس چاندی کا عوض ہے جو طوق میں یا تلوار میں ہے یعنی باندی کی بیع کی صورت میں جو ایک ہزار نقد ادا کیا ہے وہ طوق کا ثمن ہے اور تلوار کی بیع میں جو پچاس دراہم نقد ادا کیا ہے وہ زیور کا ثمن ہے چاہے اس نے یہ کہا ہو کہ یہ طوق کا ثمن یا زیور کا ثمن لے لو یا یہ کہا ہو کہ دونوں کا عوض لے لو۔

وجہ اسکی یہ ہے کہ ایک ہزار درہم اور طوق کی آپس میں بیع صرف ہے اور اسی طرح پچاس دراہم اور تلوار کے زیور میں بیع صرف ہے اور ایک ہزار دراہم اور باندی کی آپس میں مطلق بیع ہے اسی طرح تلوار اور پچاس درہم میں بیع مطلق ہے ۔۔بیع صرف میں قبضہ فی المجلس ضروری ہے اور قبضے سے پہلے جدا ہونے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔اور یہاں پر بائع اور مشتری دونوں مسلمان ہیں اور مسلمان کی شان یہ ہے کہ یہ عقد صحیح کا ارتکاب کرے گا نہ کہ عقد فاسد کا اور اس عقد کی صحت کی صورت صرف یہی ہے کہ جو دراہم نقد ادا کئے ہے اسکو چاندی کا عوض قرار دیا جائے یہ اس صورت میں کہ جب مشتری نے ایک ہزار نقد ادا کئے اور خاموش رہا اور اگر مشتری نے یہ کہا کہ یہ ہزار دونوں کا عوض ہے تو اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ یہ لے لو یہ پورے مجموعے کا عوض ہے کیونکہ یہ پورے مجموعے کا عوض نہیں ہے کیونکہ پورا مجموعہ تو دو ہزار دراہم ہے باندی میں اور ایک سو دراہم ہے تلوار میں بلکہ اس (خذھذا من ثمنھما) کا معنی یہ ہے کہ یہ (ایک ہزار دراہم) دونوں کے مجموعے کا بعض ثمن ہے اور چاندی کا ثمن بھی مجموعہ ثمن کا بعض حصہ ہے تو من ثمنھما کو اس احتمال پر حمل کیا جائے گا تا کہ عقد صحیح ہو اور فاسد نہ رہے تو اس صورت میں طوق اور تلوار کے زیور دونوں میں عقد صحیح ہو جائے گا۔

فان افترقا بلاقبض بطل فی الحلیة فقط و ان لم یتخلص بلاضرر بطل اصلا ای ان لم یکن یتخلص الحلیة من السیف بلاضرر و افترقا بلاقبض بطل فی کلیھما و وجدت علی حاشیة نسخة المصنفؒ مع علامته صح لکن لابخط المصنفؒ ھذاالالحاق وھو وھذاالتفصیل اذاکان الثمن اکثر من الحلیة فان لم یکن لایصح فقوله وان لم یکن یشمل ما اذا کان الثمن مساویا للحلیة اواقل منھا او لایدری فانه لایجوز البیع امالتحقق الربوا او لشبھته.

ترجمہ۔ اگر دونوں جدا ہو گئے قبضے کے بغیر تو بیع باطل ہے زیور میں فقط اور اگر الگ نہیں ہو سکتا بغیر نقصان کے تو باطل ہے اصل

سے یعنی اگر جدا نہیں ہوسکتا زیور تلوار سے بغیر ضرر کے اور دونوں جدا ہو گئے قبضے کے بغیر تو بیع باطل ہے دونوں میں اور میں نے پایا ہے مصنفؒ کے نسخے کے حاشے پر اس کی علامت کے ساتھ صح لیکن مصنفؒ کے خط کے ساتھ نہیں یہ الحاق اور تفصیل اس وقت ہے جبکہ ثمن زیادہ ہو زیور سے اگر زیادہ نہ ہو تو صحیح نہیں مصنفؒ کا قول وان لم یکن شامل ہے اس صورت کو کہ جب ثمن مساوی ہو زیور کے ساتھ یا اس سے کم ہو اور یا معلوم نہ ہو تو پھر جائز نہیں ہے یا تو ربوا کے متحقق ہونے کی وجہ سے یا ربوا کے شبہے کی وجہ سے

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ تلوار جب زیور کے ساتھ بیچا ہو اور مجلس عقد میں ثمن پر قبضہ کیا تو اگر تلوار سے زیور بغیر ضرر کے جدا ہوسکتا ہو تو تلوار کی بیع جائز ہو جائے گی اور زیور کی بیع فاسد ہوگی کیونکہ زیور میں بیع صرف ہے اور بیع صرف میں قبضہ کرنے سے پہلے اگر دونوں جدا ہو جائے تو بیع فاسد ہوتی ہے لھذا زیور میں بیع فاسد ہوگی اور تلوار میں جائز ہوگی اس لئے تلوار کے حق میں فساد نہیں ہے اور اگر زیور تلوار سے جدا نہیں ہوسکتا ہے ضرر کے بغیر یعنی جدا کرنے سے بائع پر ضرر زائد لاحق ہوتا ہے جس کا بائع مستحق نہیں ہے اور اس حالت میں بائع اور مشتری دونوں قبضے کئے بغیر جدا ہو گئے تو تلوار اور زیور دونوں میں بیع باطل ہے

اور یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ وہ چاندی جو الگ ہے جس کو ثمن بنایا گیا ہے وہ زیادہ ہو اس چاندی سے جو طوق یا تلوار میں ہے کیونکہ کچھ چاندی اس چاندی کے عوض میں ہو جائے گی جو طوق یا تلوار کا زیور ہے اور باقی چاندی باندی اور تلوار کا عوض ہو جائے گی لیکن اگر وہ چاندی جو ثمن بنایا گیا اس چاندی کے برابر ہو جو مبیع کے ساتھ پیوستہ ہے یا اس سے کم ہو یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو تو ان صورتوں میں بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ جس صورت میں ثمن کی چاندی اس چاندی کے برابر ہے جو مبیع میں ہے یا کم ہے تو اس صورت میں ربوا لازم آئے گا برابری کی صورت میں تو چاندی، چاندی کے عوض میں ہوگئی تلوار اور باندی اس کو بلا عوض مل گئیں اور کمی کی صورت میں تلوار اور کچھ چاندی اسی طرح باندی اور کچھ چاندی بلاعوض رہ گئی اور عقد بیع میں کسی چیز کا بلا عوض رہنا ربوا ہے اسلئے ان دونوں صورتوں ربوا لازم آتا ہے تحقیقاً۔

اور اگر ثمن کی چاندی معلوم نہ ہو کہ کتنا ہے تو اس صورت میں ربوا کا احتمال ہے اسلئے کہ اس میں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ثمن کی چاندی اس چاندی سے زائد ہو جو مبیع کے ساتھ پیوستہ ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسکے ساتھ برابر ہو یا کم ہو بہر حال اس میں ربوا کا احتمال ہے اور احتمال ربوا بھی حقیقت ربوا کی طرح حرام ہے اس لئے یہ صورت بھی ناجائز ہے۔

وجدت علی حاشیة نسخة المصنفؒ: شارحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے مصنفؒ کے نسخے کے حاشیہ پر یہ عبارت اس کی علامت "صح" کے ساتھ دیکھی ہے "لیکن وہ عبارت منصفؒ کے قلم سے نہیں ہے بلکہ کسی اور کے قلم سے ہے اور وہ عبارت یہ ہے" وھذا التفصیل اذا کان الثمن اکثر من الحلیةفان لم یکن لایصح "متقدمین کی یہ عادت تھی

کہ جب کتاب تصحیح کرتے تو تصحیح کرتے وقت کتاب کے حاشیہ پر تصحیح شدہ عبارت لکھدیتے اور اس کے ساتھ لفظ صح بھی لکھدیتے اور یہ لفظ صح اس بات کی علامت ہوتی کہ یہ عبارت بھی متن ہے شرح نہیں ہے تو شارحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے بھی مصنفؒ کی کتاب کے حاشیہ پر یہ عبارت دیکھی ہے لفظ صح کے لیکن یہ خط مصنفؒ کا نہیں ہے بلکہ کسی اور کا خط ہے۔

ومن باع اناء فضة وقبض بعض ثمنه ثم افترقا صح فيما قبض فقط واشتركا فی الاناء ای صح البيع فيما قبض ثمنه وفسد فيما لم يقبض ولايشيع الفساد كما ذكرنا فی باب السلم ان الفساد طار وان استحق بعضه اخذالمشتری باقيه بحصته او رده ای ان استحق بعض الاناء فالمشتری بالخيار لان الشركة عيب فی الاناء وفی صورة قبض بعضالثمن قد ثبت الشركة لكن لايكون للمشتری الرد بهذالعيب لانه ثبت برضی المشتری لان الشركة انما يثبت من جهته لانه نقد بعض الثمن دون البعض فتراضيابهذاالعيب بخلاف الاستحقاق اذالمشتری لم يرض به فله ولاية الرد .

ترجمہ .اور جس نے بیچا چاندی کا برتن اور بعض ثمن پر قبضہ کرلیا پھر دونوں جدا ہو گئے تو صحیح ہے صرف اس حصے میں جس پر قبضہ کر چکا ہے اور دونوں شریک ہوں گے برتن میں یعنی صحیح ہے بیع اس میں جس پر قبضہ کر چکا ہے اور فاسد ہے اس حصے میں جس پر قبضہ نہیں کیا ہے اور فساد پھیلے گا نہیں جیسے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں باب سلم میں کہ فساد طاری ہے اگر مستحق ہو گیا بعض برتن تو لے گا مشتری باقی کو اسکے حصہ ثمن کے عوض یا واپس کردے یعنی اگر مستحق ہو گیا بعض برتن تو مشتری کو اختیار ہے کیونکہ شرکت عیب ہے برتن میں اور بعض ثمن پر قبضہ کرنے کی صورت میں شرکت ثابت ہو گئی ہے لیکن مشتری کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے اس عیب کی وجہ سے کیونکہ یہ ثابت ہو گئی ہے مشتری کی رضامندی سے کیونکہ شرکت اس کی طرف سے ثابت ہو گئی ہے اس لئے کہ اس نے بعض ثمن ادا کیا ہے اور بعض نہیں تو دونوں راضی ہو گئے ہیں اس عیب پر برخلاف استحقاق کے اس لئے کہ مشتری اس پر راضی نہیں ہے تو اس کو واپس کرنے کا اختیار ہے۔

تشریح: جس نے چاندی کا برتن بیچ دیا اور بعض ثمن پر قبضہ کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے چاندی کا ایک برتن فروخت کیا اور پورے ثمن پر قبضہ نہ کیا بلکہ بعض ثمن پر قبضہ کیا اور اس حالت میں جدا ہو گئے تو جس مقدار پر قبضہ کیا ہے اس کے بقدر عوض میں عقد صحیح ہے اور باقی میں باطل ہے اور برتن دونوں کے درمیان مشترک ہے مثلاً چاندی کا ایک برتن سو درہم وزن کا ہے مشتری نے اس کو خرید لیا سو درہم کے عوض میں اور پچاس درہم ادا کردئے اور پچاس باقی ہے تو پچاس درہم کے عوض میں عقد صحیح ہے اور باقی میں باطل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ عقد صرف ہے

اور عقد صرف میں جدا ہونے سے پہلے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے پس جس قدر مقدار میں شرط پائی گئی اسمیں عقد صحیح ہوگا اور جتنے حصے میں شرط نہیں پائی گئی اس میں عقد فاسد ہوگا تو پچاس درہم کے عوض میں عقد صحیح ہے اور پچاس درہم کے عوض میں باطل ہے اور یہ برتن بائع اور مشتری کے درمیان مشترک ہوگا

ولایشیع الفساد.....سے ایک اعتراض کا جواب ہے **اعتراض**.... یہ ہے کہ جب قبضہ نہ پائے جانے کی وجہ سے نصف برتن میں عقد فاسد ہوگیا تو یہ فساد پوری مبیع میں پھیل جانا چاہئے اور پورا عقد فاسد ہونا چاہئے۔

جواب...جواب یہ ہے کہ فساد دو قسم پر ہے (۱) فساد اصلی (۲) فساد طاری فساد اصلی وہ ہے جو ابتدائے عقد میں فساد ہو اور اگر عقد صحیح منعقد ہوا ہو اور فساد بعد میں پیدا ہوگیا ہو اس کو فساد طاری کہتے ہیں فساد اصلی کی صورت میں پورا عقد فاسد ہو جاتا ہے اور فساد طاری کی صورت میں پورا عقد فاسد نہیں ہوتا بلکہ فساد بقدر مفسد ہوتا ہے یعنی جس قدر مبیع میں فساد ہو اسی تک فساد منحصر رہے گا اور پوری مبیع میں نہیں پھیلے گا تو یہاں پر بھی فساد طاری ہے اصلی نہیں ہے لھذا صرف آدھی مبیع میں فساد ہوگا اور آدھی میں نہ ہوگا جیسے کہ اس کی تفصیل باب السلم میں گزر گئی ہے۔

وان استحق بعضہ :صورت مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگر برتن کسی کا مستحق ہوگیا یعنی بائع اور مشتری کے علاوہ کوئی اور شخص اس کا مستحق ظاہر ہوا اور اس نے آدھا برتن استحقاقاً لے لیا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے باقی برتن کو اسکے حصۂ ثمن کے عوض لے لے یا برتن واپس کردے اور بائع سے اپنا ثمن واپس لے لے کیونکہ برتن میں شرکت عیب ہے اور اس عیب پر مشتری راضی نہیں ہے لھذا اس کو اختیار ہے۔

وفی صورۃ قبض بعض الثمن...ایک اعتراض کا جواب ہے۔**اعتراض**...یہ ہے کہ جب مشتری نے بعض ثمن ادا کیا اور بعض ادا نہیں کیا اس صورت میں بھی تو شرکت موجود ہے تو اس صورت میں بھی عیب شرکت کی وجہ سے مشتری کو اختیار دینا چاہئے حالانکہ اس صورت میں آپ مشتری کو اختیار نہیں دیتے واپس کرنے کا۔

جواب...جواب یہ ہے کہ اس صورت میں یہ عیب مشتری کی وجہ سے پیدا ہوا ہے کیونکہ مشتری نے پورا ثمن مجلس عقد میں ادا نہیں کیا ہے اگر مشتری پورا ثمن ادا کرتا تو عیب شرکت لازم نہ آتا لیکن مشتری نے پورا ثمن ادا نہیں کیا ہے اس وجہ سے اس میں شرکت کا عیب پیدا ہوگیا ہے تو گویا مشتری اس عیب پر راضی ہے اور جب مشتری عیب پر راضی ہے تو اس کو واپس کرنے کا اختیار نہ ملے گا برخلاف اس صورت کے کہ برتن کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس صورت میں عیب مشتری کی وجہ سے نہیں آیا ہے بلکہ بائع کی

وجہ سے آیا ہے کہ بائع نے اس کو مشترک برتن فروخت کیا ہے اور شرکت پر مشتری راضی نہیں ہے لھذا مشتری کو اختیار ملے گا کہ چاہے تو لے لے یا واپس کردے۔

ولو استحق بعض قطعة نقرة بيعت اخذ مابقي بحصته بلاخيار لان الشركة ليست بعيب في قطعة النقرة لان التبعيض لايضره

ترجمہ....اور اگر چاندی کے ٹکڑے کا بعض حصہ مستحق ہوگیا جو بیچا گیا ہو تو لے گا باقی کو اس کے حصہ ثمن کے عوض بغیر خیار کے کیونکہ شرکت عیب نہیں ہے چاندی کے ٹکڑے میں کیونکہ کاٹنا اس کو ضرر نہیں دیتا۔

تشریح:::صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے چاندی کا ایک ٹکڑا فروخت کیا اور مشتری نے لے لیا اس کے بعد اس کا کوئی مستحق ظاہر ہوا یعنی ایک شخص نے دعوی کیا کہ اس میں کچھ حصہ میرا ہے اور اس نے اپنا حصہ ثابت کر کے لے لیا تو مشتری باقی چاندی کے حصے کو لے گا اس کے حصہ ثمن کے عوض میں اور اس کو لینے اور نہ لینے کا اختیار نہ ہوگا بلکہ ہر حال میں لینا ہوگا کیونکہ چاندی کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا عیب نہیں ہے اور جب ٹکڑے کرنا عیب نہیں ہے تو اس میں شرکت بھی عیب نہ ہوگا اور جب شرکت عیب نہیں ہے تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا۔

وصح بيع درهمين ودينار بدرهم ودينارين وبيع كر بر وكر شعير بكري بر وكري شعير هذاعندنا واما عند زفرؒ والشافعيؒ فلايجوز لانه قابل الجملة بالجملة ومن ضرورته الانقسام على الشيوع وفي صرف الجنس الى خلاف الجنس تغيرتصرفه قلنا المقابلة المطلقة يحتمل الصرف المذكور وليس فيه تغيير تصرفه لان موجبه ثبوت الملك في الكل بمقابلة الكل فيكون الدرهمان في مقابلة الدينارين والدينار في مقابلة الدرهم ويكون كر البر في مقابلة كري الشعير وكر الشعير في مقابلة كري البر

ترجمہ..اور صحیح ہے بیچنا دو درہم اور ایک دینار کا ایک درہم اور دو دینار کے عوض اور ایک کر گندم اور ایک کر جو کا دو کر گندم اور دو کر جو کے عوض بیچنا یہ ہمارے نزدیک ہے امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے مجموعہ کا مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور اسکا تقاضا مشترکہ طور پر بٹوارہ ہے اور جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں اس کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے ہم کہتے ہیں کہ مطلقا مقابلہ مذکورہ صورت کی طرف پھیرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اس میں اس کے تصرف کا متغیر کرنا لازم نہیں آتا کیونکہ اس کا موجب ملکیت ثابت کرنا ہے کل کے اندر کل کے مقابلے میں تو دو درہم دو دینار کے مقابلے میں ہوگا اور ایک دینار ایک درہم کے مقابلے میں اور ایک کر گندم دو کر جو کے مقابلے میں ہے اور ایک کر جو دو کر گندم کے مقابلے میں ہوگا

تشریح دو درہم اور ایک دینار کو دو دینار اور ایک درہم کے عوض بیچنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دو درہم اور ایک دینار کو ایک درہم اور دو دینار کے عوض فروخت کیا یا ایک کر گندم اور دو کر جو کو ایک کر جو اور دو کر گندم کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز ہے کیونکہ ہمارے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ اگر مختلف الجنس اموال ربویہ میں ایک جنس کو اسی کی جنس کا بدل ٹھہرانے میں عقد فاسد ہوتا ہو تو جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جائے گا تا کہ عقد فاسد ہونے سے بچ جائے یعنی دو درہم کو دو دینار کا عوض شمار کیا جائے گا اور ایک درہم کو ایک دینار کا عوض شمار کیا جائیگا اسی طرح ایک کر گندم کو دو کر جو کا عوض شمار کیا جائیگا اور ایک کر جو کو دو کر گندم کا عوض شمار کیا جائے گا اگر ایسا نہ کیا گیا بلکہ ایک درہم کو دو درہم کا عوض قرار دیا گیا اور ایک دینار کو دو دینار کا عوض قرار دیا گیا تو ربوا لازم آئے گا اور ربوا حرام ہے اس لئے یہ عقد بھی حرام ہوگا تو حرام سے بچنے کا طریقہ یہ ہے کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائے۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہے۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل..... یہ ہے کہ عاقدین نے کل کو کل کے مقابلہ میں ڈالا ہے یعنی انہوں نے تو دو درہم اور ایک دینار کا مجموعہ ایک درہم اور دو دینار کے مجموعہ کے ساتھ مقابلہ کیا ہے اور اس تقابل کا تقاضا یہ ہے کہ انقسام بطریقہ شیوع ہو نہ بطریق تعیین یعنی بدلین میں سے ہر ایک بدل کا ہر ہر جز دوسرے بدل کے ہر ہر جز کے مقابل ہو تو دو درہم کا ہر ہر جز دو دینار کے مقابلے میں بھی ہے اور اس کے ساتھ ایک درہم کے مقابلے میں بھی ہے اسی طرح ایک دینار کا ہر ہر جز دو درہم کے مقابلے میں بھی ہے اور ایک دینار کے مقابلے میں بھی ہے تو یہ تقسیم بطریقہ شیوع ہے بطریقہ تعیین نہیں ہے یعنی یہ نہیں ہے کہ دو درہم ایک دینار کے عوض میں ہے اور دو دینار ایک درہم کے مقابلے میں ہے یہ اس لئے کہ تعیین کی صورت میں یعنی جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیرنے میں عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے اور عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا جائز نہیں ہے

قلنا ہماری دلیل : یہ ہے کہ مذکورہ مقابلہ میں دو درہم اور ایک دینار کا جو مقابلہ ہے ایک درہم اور دو دینار کے ساتھ یہ مطلق مقابلہ ہے اس میں (۱) یہ بھی احتمال ہے کہ مجموعہ کا مقابلہ مجموعہ کیساتھ ہو (۲) اور یہ بھی احتمال ہے کہ فرد کا مقابلہ فرد کے ساتھ ہو یعنی مقابلہ مطلق میں جس طرح مقابلہ کل بالکل کا احتمال ہے اسی طرح مقابلۂ فرد بالفرد کا بھی احتمال ہے تو مقابلہ کل بالکل کی صورت میں عاقدین کا تصرف فاسد ہو جاتا ہے اور مقابلہ فرد بالفرد کی صورت میں عاقدین کا تصرف صحیح ہو جاتا ہے لھذا عاقدین کے تصرف کو صحیح کرنے کیلئے اس عقد کو مقابلہ فرد بالفرد من غیر جنسہ پر حمل کیا جائے گا۔

اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اسمیں عاقدین کے تصرف کو متغیر کرنا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں عاقدین

کے تصرف کو متغیر کرنا لازم نہیں آتا کیونکہ موجب اور مقصود سب کا ثبوت ملک ہے کل میں کل کے مقابلے میں چاہے مقابلہ کل بالکل ہو یا مقابلہ فرد بالفرد ہو دونوں میں ملک کو ثابت کرنا ہے عاقدین کیلئے لھذا دو درہم دو دینار کے مقابلے میں ہوں گے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہوگا اسی طرا ایک کر گندم دو کر جو کے مقابلے میں ہوگی اور ایک کر جو دو کر گندم کے مقابلے میں ہوگا۔

وبيع احد عشر درهما بعشرة دراهم ودينار بان يكون عشرة دراهم بعشرة الدراهم بقي درهم في مقابلة دينار .

ترجمہ..اور صحیح ہے بیچنا گیارہ دراہم کا دس دراہم اور ایک دینار کے عوض تو دس دراہم دس دینار کے عوض ہوں گے اور ایک درہم ایک ایک دینار کے مقابلہ میں ہوگیا۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے گیارہ دراہم کو دس دراہم اور ایک دینار کے عوض فروخت کیئے تو یہ بیع جائز ہے اور یہ کہا جائے گا کہ اس نے دس دراہم کو دس دراہم کے عوض فروخت کیئے ہے اور ایک دینار کو ایک درہم کے عوض فروخت کیا ہے کیونکہ یہ عاقدین ہیں اور مسلمان کی شان یہ ہے کہ یہ عقد صحیح کا ارتکاب کرے گا نہ کہ عقد فاسد کا اور عقد کے صحیح ہونے کی یہ صورت ہے کہ دس دراہم کو دس دراہم کا عوض قرار دیا جائے اور ایک درہم کو ایک دینار کا عوض قرار دیا جائے۔

وبيع درهم صحيح ودرهمين غلتين بدرهمين صحيحين ودرهم غلة الغلة مايرده بيت المال وياخذ التجار وانمايجوز هذا لتحقق التساوى في الوزن وسقوط اعتبار الجودة.

ترجمہ.اور جائز ہے بیع ایک کھرے درہم اور دو کھوٹے درہم کی عوض میں دو کھرے درہم اور ایک کھوٹے درہم کی غلہ وہ درہم ہے جس کو بیت المال رد کرتا ہے اور تاجر لوگ لیتے ہیں اور یہ بیع جائز ہے کیونکہ برابری موجود ہے وزن میں اور کھرے ہونے کا اعتبار ساقط ہے۔

تشریح: جودت اور رداءت کا اعتبار ساقط ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک درہم صحیح اور دو درہم کھوٹا کو فروخت کیا دو درہم صحیح اور ایک درہم کھوٹا کے عوض تو یہ بیع صحیح ہے اس لئے کہ کھرا ہونا اور کھوٹا ہونا وصف ہے اور دراہم میں کھرے کھوٹے کا اعتبار نہیں کیونکہ جیدھا وردیھا سواء ہے تو یہ تین دراہم کی بیع ہے تین دراہم کے عوض اور یہ جائز ہے اس لئے یہ وزن میں سب برابر ہے۔

غلہ۔ان دراہم کو کہتے ہیں جن کو بیت المال نہیں لیتا اور تاجر لوگ اس کو لیتے ہیں۔صاحب اشرف الہدایہ فرماتے ہیں کہ غلہ کھوٹے دراہم کو نہیں کہتے بلکہ ان دراہم کو کہتے ہیں جو ریزگاری ہو یعنی ٹوٹے ہوئے ہو جیسے ہمارے زمانے میں اٹھنی اور چونی یہ بھی پیسے ہیں لیکن اگر کوئی آدمی ان ٹوٹے ہوئے پیسوں کی ایک بوری بینک میں لے جائے تو بینک اس کو نہیں لیتا اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یہ مال نہیں بلکہ وجہ یہ ہے کہ اسکا شمار کرنا مشکل ہوتا ہے اس لئے بینک نہیں لیتا لیکن عام لین دین میں یہ پیسے چلتے ہیں اسی طرح دراہم غلہ بھی ہیں یعنی ٹوٹے ہوئے دراہم۔

وبيع من عليه عشرة دراهم ممن هي له دينارا بها مطلقة ان دفع الدينار وتقاصا العشرة بالعشرة اى لزيد على عمرو عشرة دراهم فباع عمرو دينارا من زيد بعشرة مطلقة اى لم يضف العقد بالعشرة التى على عمرو صح البيع ان دفع الدينار فصار لكل واحد منهما على الأخر عشرة دراهم فتقاصا العشرة بالعشرة فيكون هذا التقاصى فسخا للبيع الاول وهو بيع الدينار بالعشرة المطلقة بيعا للدينار بالعشرة التى على عمرو اذلم يحمل على هذا لكان استبدالا ببدل الصرف ولايجوز هذا اذاباع الدينار بالعشرة المطلقة اما اذاباعه بالعشرة التي لي على عمرو صح ويقع المقاصة بنفس العقد .

ترجمہ: اور جائز ہے بیچنا اس کا جس پر دس دراہم قرض ہیں اس کو جس کا قرض ہے ایک دینار دس دراہم کے عوض مطلق بیع کے ساتھ اگر دینار دیدیا اور دس درہم کا دس درہم کے ساتھ بدلا کر دیا یعنی زید کا عمرو پر دس دراہم ہیں تو بیچ دیا عمرو نے زید کو ایک دینار دس درہم کے عوض مطلق بیع کے ساتھ یعنی عقد کو منسوب نہیں کیا ان دس دراہم کو جو عمرو پر ہیں تو بیع صحیح ہے اگر عمرو نے دینار دیدیا تو ہر ایک کا دوسرے پر دس دس دراہم لازم ہوگئے پھر دس کو دس سے منہا کر دیا تو یہ مجری کرنا فسخ کرنا ہے بیع اول کو اور وہ دینار کی بیع ہے دس دراہم مطلق کے عوض اور بیع ہے ایک دینار کی اس دس دراہم کے عوض جو عمرو پر ہیں اس لئے کہ اگر اس پر حمل نہ کیا جائے تو عقد صرف کے بدل کا استبدال لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے یہ اس وقت ہے کہ دینار کو بیچ دیا مطلق دس دراہم کے عوض لیکن اگر بیچ دیا ان دس دراہم کے عوض جو عمرو پر ہیں تو صحیح ہے اور واقع ہوگا مجری کرنا نفس عقد سے۔

تشریح: قرض دار کو دراہم کے عوض دینار فروخت کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید کے عمرو پر دس درہم قرض ہیں پھر عمرو نے زید کو ایک دینار فروخت کیا دس دراہم کے عوض تو اس بیع کی چند صورتیں ہیں (۱) جو متن میں ہے کہ عمرو نے زید کو ایک دینار دس دراہم کے عوض فروخت کیا مطلق بیع کے ساتھ (۲) یہ کہ عمرو نے زید کو ایک دینار فروخت کیا دس دراہم کے عوض اس شرط پر کہ یہ اس قرض کا عوض ہے جو زید کا عمرو پر ہے یہ صورت شرح میں

ذکر ہے۔

پہلی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ زید کا عمرو پر دس دراہم قرض ہے پھر عمرو نے زید کو ایک دینار فروخت کیا دس دراہم کے عوض بیع مطلق کے ساتھ یعنی سابقہ قرض کا کوئی تذکرہ نہ ہوا اور عمرو نے زید کو دینار سپرد بھی کیا اور زید نے دینار پر قبضہ کرلیا تو یہ بیع صحیح ہے اب زید کا عمرو پر دس دراہم لازم ہیں قرض کی وجہ سے اور عمرو کا زید پر دس دراہم لازم ہوگئے بیع (ثانی) کی وجہ سے تو ہر ایک کا دوسرے پر دس دس دراہم لازم ہوگئے پھر اسکے بعد دونوں نے دس دس دراہم کا مقاصہ کرلیا یعنی زید کے عمرو پر جو دراہم تھے قرض کی وجہ سے اور عمرو کے زید پر جو دس دراہم تھے بیع کی وجہ سے ان کا آپس میں ادلا بدلا یعنی دس کو دس سے منہا کر دیا تو یہ جائز ہے

سوال. جب بیع ثانی مطلق ہوئی تو بائع کو دس درہم پر قبضہ کرنا چاہئے اور قبضے سے پہلے اس کو قرض کے عوض منہا کرنا تو بدل صرف میں تصرف کرنا ہے اور بدل صرف میں استبدال قبضے سے پہلے ناجائز ہے۔

جواب.. یہ تقاصی دو باتوں کو متضمن ہے۔ یک یہ کہ پہلا عقد یعنی دینار اور دراہم کے درمیان جو مطلق عقد ہوا تھا وہ عقد فسخ ہوگیا۔

دوم یہ کہ یہ عقد ان دس دراہم کی طرف منسوب ہوگیا جو دس دراہم عمرو (مقروض) پر لازم ہے گویا کہ عمرو (مقروض) نے یوں کہا کہ میں نے یہ دینار تیرے ہاتھ ان دس دراہم کے عوض فروخت کیا جو تیرے مجھ پر واجب ہیں جب پہلا عقد فسخ ہوگیا اور عقد ثانی ان دراہم کی طر منسوب ہوگیا جو مُقرض کے مقروض پر لازم ہیں تو بدل صرف میں استبدال لازم نہ آیا اور یہ مقاصہ صحیح ہوا یہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ دینار کو دس دراہم کے عوض بیع مطلق کے ساتھ فروخت کیا ہو ۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ دینار کو دراہم کے عوض بیع مطلق کے ساتھ فروخت نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ دینار ان دس دراہم کے عوض ہے جو مقرض (زید) کا مقروض (عمرو) پر ہے تو اس صورت میں نفس بیع سے مقاصہ ہوجاتا ہے کیونکہ بیع صرف میں قبضے سے پہلے عوضین پر قبضہ شرط ہے یہاں دینار پر تو زید نے فی الحال مجلس عقد میں قبضہ کرلیا اور دراہم پر پہلے سے قبضہ ہو چکا ہے تو جدا ہونے سے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ ہوگیا جب یہ عقد صحیح ہوا تو مقاصہ بھی جائز ہوا۔

فان غلب على الدراهم الفضة وعلى الدنانير الذهب فهما فضة وذهب حكما فلم يجز بيع الخالصة به ولابيع بعضه ببعض الامتساويا وزناً وان غلب عليهما الغش فهما فى حكم العرضين فبيعه بالفضة الخالصة على وجوه حلية السيف اى ان كانت الفضة الخالصة مثل الفضة التى فى الدراهم او اقل اولايدرى لايصح وان كانت اكثر يصح ان لم يفترقا بلاقبض وبجنسه متفاضلا صح بشرط القبض فى

المجلس وانما یصح صرفاللجنس الی خلاف الجنس لانه فی حکم شیئین فضة وصفر فاذاشرط القبض فی الفضة یشترط فی الصفر لعدم التمییز.

ترجمہ..اوراگر دراہم پر چاندی غالب ہواور دنانیر پر سونا تو یہ دونوں چاندی اور سونے کے حکم میں ہیں تو جائز نہیں ہے ان میں سے ایک کو بیچنا اپنی جنس کے عوض مگر برابری کے ساتھ وزن کے اعتبار سے اور اگران دونوں پر کھوٹ غالب ہو تو یہ دونوں سامان کے حکم میں ہیں تو اس کا بیچنا خالص چاندی کے عوض اس میں بھی وہی صورتیں ہیں جو تلوار کی بیع میں گزرگئیں ہیں یعنی اگر خالص چاندی اس چاندی کے برابر ہو جو دراہم میں ہے یا کم ہو یا معلوم نہ ہو تو صحیح نہیں ہے اور اگر زیادہ ہو تو صحیح ہے اگر جدا نہ ہوئے قبضہ کے بغیر اور اپنی جنس کے عوض زیادتی کے ساتھ بھی صحیح ہے اس شرط پر کہ مجلس میں اس پر قبضہ ہو جائے اور یہ اس لئے صحیح ہے کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائے گا کیونکہ یہ دو چیزوں کے حکم میں ہے چاندی اور پیتل جب شرط ہے چاندی میں قبضہ کرنا تو پیتل میں بھی شرط ہوگا اس لئے دونوں میں تمیز نہیں ہے۔

تشریح:::دراہم میں اگر کھوٹ غالب ہو تو؟

مسئلہ یہ ہے کہ جب دراہم اور دنانیر میں غش یعنی کھوٹ مغلوب ہو اور سونا چاندی غالب ہو تو یہ دراہم خالص دراہم کے حکم میں ہیں اس لئے کہ معمولی غش سے تو کوئی بھی درہم خالی نہیں ہوتا تو اعتبار غالب کا ہوگا اور جب چاندی یا سونا غالب ہو تو پورے دراہم خالص دراہم کے حکم میں ہوں گے اور جب اس کا تبادلہ ہو خالص دراہم کے عوض تو تساوی کے ساتھ وزن ضروری ہوگا نفس الکل سے اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور نہ ان دراہم مغشوشہ کا آپس میں تبادلہ الکل کے ساتھ جائز ہوگا یعنی اگران دراہم مغشوشہ (مغلوب الغش) کی بیع دراہم مغشوشہ (مغلوب الغش) کے ساتھ ہو تو پھر بھی تساوی ضروری ہوگی اور وزن کرنا ضروری ہوگا الکل سے بیچنا جائز نہیں ہے۔

اور اگر دراہم میں غش غالب ہو اور سونا یا چاندی مغلوب ہو تو پھر یہ دراہم عام سامان کے حکم میں ہیں پس اس کی بیع آپس میں خالص سونے یا خالص چاندی کے عوض اس میں وہی صورتیں ہیں جو تلوار اور اس کے زیور کی بیع میں گزرگئیں ہیں یعنی اگر اس کا تبادلہ خالص سونے یا خالص چاندی کے عوض میں ہو تو اگر خالص سونا یا چاندی اس سونے یا چاندی کے برابر ہو یا اس سے کم ہو یا معلوم نہ ہو کہ وہ کتنا ہے تو ان تین صورتوں میں بیع فاسد ہے کیونکہ یا تو تحقق ربوا ہے برابری اور کمی کی صورت میں اور یا شبہۃ الربوا ہے جبکہ معلوم نہ ہو۔ جیسے کہ سیف محلی کے مسئلے میں اس کی تحقیق گزر چکی ہے۔

اور اگر خالص سونا یا چاندی زیادہ ہو اس سونے یا چاندی سے جو دراہم مغشوشہ میں ہیں تو اس صورت میں بیع جائز ہے اس شرط پر

کہ دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو جائے کیونکہ پھر بھی بیع صرف ہے اور بیع صرف میں عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

وبجنسہ متفاضلا : مسئلہ یہ ہے کہ دراہم مغشوشہ کو جب دراہم مغشوشہ (دونوں طرف وہ دراہم ہوں جس میں غش غالب ہو) کے ساتھ تبادلہ کیا جائے یعنی جنس کا جنس کے ساتھ تبادلہ ہو اس میں کسی ایک جانب میں زیاتی جائز ہے اس شرط پر کہ دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ کیا جائے۔۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ دراہم مغشوشہ دو چیزوں کے حکم میں ہیں (۱) چاندی (۲) پیتل ۔پس ہر جانب میں چاندی بھی ہے اور پیتل بھی لھذا جنس کو خلاف الجنس کی طرف پھیر دیا جائے گا یعنی ایک جانب میں جو چاندی ہے وہ اس پیتل کا عوض قرار دیا جائے گا جو دوسری جانب دراہم میں ہے اور اسی طرح دوسری جانب کی چاندی اس پیتل کا عوض قرار دیا جائے گا جو اس جانب کے دراہم میں ہے۔

اور پیتل پر قبضہ کرنا اس لئے شرط ہے کہ پیتل چاندی سے جدا نہیں ہو سکتا اور چاندی پر قبضہ کرنا تو عقد صرف کی وجہ سے شرط ہے اور پیتل اس کا تابع ہے اس لئے پیتل پر بھی قبضہ شرط ہے۔

وان شری سلعۃبالدراھم المغشوشۃ او بالفلوس النافقۃ صح فان کسدت بطل ای کسدت قبل تسلیمھا بطل عند ابی حنیفۃؒ وعندھما لایبطل فعند ابی یوسفؒ یجب قیمتھایوم البیع وعندمحمدؒ اخر مایتعامل بہ الناس ولو استقرض فلوسا فکسدت یجب مثلھا ھذا عند ابی حنیفۃؒ وعند ابی یوسفؒ یجب قیمۃ یوم القبض وعند محمدؒ یوم الکساد کما مر

ترجمہ۔اگر کسی نے دراہم مغشوشہ کے عوض کوئی سامان خریدا یا رائج الوقت فلوس کے ساتھ تو صحیح ہے پس اگر ان کا چلن بند ہو گیا تو بیع باطل ہوگی یعنی چلن بند ہو گیا حوالہ کرنے سے پہلے تو بیع باطل ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک باطل نہ ہوگی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب ہوگی اس کی قیمت بیع کے دن کی اور امام محمدؒ کے نزدیک اخری دن کی جس دن لوگوں نے اس پر معاملہ چھوڑ دیا ہے اور اگر رائج الوقت فلوس قرض لے لئے پھر ان کا چلن بند ہو گیا واجب ہے قرض دار پر اس کا مثل واپس کرنا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب ہے اس کی قیمت قبضے کے دن کی اور امام محمدؒ کے نزدیک چلن بند ہونے کے دن کی جیسے کہ گزر گیا ہے۔

تشریح: اگر کرنسی کا چلن بند ہو جائے؟: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دراہم مغشوشہ کے عوض ایک چیز خرید لی اور ابھی تک دراہم بائع کو حوالہ نہ کر پایا تھا کہ دراہم مغشوشہ کا چلن بند ہو گیا یا کسی نے رائج الوقت کرنسی کے ساتھ کوئی چیز خرید لی

اور ابھی تک کرنسی حوالہ نہ کر پایا تھا کہ کرنسی کھوٹا ہوگئی تو اس صورت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع باطل ہوگی اور صاحبین کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی پھر امام ابویوسفؒ کے نزدیک مشتری پر اس چیز کی قیمت واجب ہوگی اس دن کی جس دن بیع ہوئی تھی کیونکہ دراہم کا ضمان اس بیع سے لازم ہوا ہے اگر بیع نہ ہوتی تو ضمان بھی لازم نہ ہوتا جب بیع کی وجہ سے ضمان لازم ہوا ہے تو قیمت بھی اس دن کی معتبر ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جس دن دراہم مغشوشہ کا چلن بازار سے بند ہوا ہے اس دن کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ دراہم مغشوشہ سے منتقل ہو کر قیمت کی طرف آنا اسی دن واجب ہوا ہے پس جس دن قیمت کی طرف انتقال ہوا ہے قیمت کے سلسلہ میں اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب فلوس کا رواج ختم ہوگیا تو بیع ہی فاسد ہوگی کیونکہ دراہم مغشوشہ کا ثمن ہونا لوگوں کے اتفاق سے ہے اور رواج ختم ہونے سے اس کی ثمنیت ختم ہوگئی لھذا بیع بلا ثمن رہ گئی اور بیع بلا ثمن باطل ہوتی ہے لھذا جب دراہم کا رواج ختم ہوگیا تو بیع فاسد ہوگی اور جب عقد باطل ہوا تو مشتری پر مبیع واپس کرنا لازم ہے اور اگر مبیع ہلاک ہوگئی ہو تو اس کی قیمت واپس کرنا لازم ہوگا۔

ولو استقرض فلوسا فکسدت : مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے رائج الوقت کرنسی قرض لے لی اور پھر واپس کرنے سے پہلے کرنسی کا رواج ختم ہوگیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کرنسی کا مثل واپس کرنا لازم ہے یعنی جس قدر فلوس قرض لئے تھے اس کا مثل واپس کر دے کیونکہ قرضہ عاریت ہے اور عاریت میں اسی چیز کو واپس کیا جاتا ہے جس کو لیا تھا چاہے وہ نافق ہو یا کاسد تو قرضے میں بھی اس کرنسی کا واپس کرنا لازم ہوگا جو کاسد ہوئی ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک مقروض پر اس کرنسی کی قیمت واپس کرنا لازم ہے نہ کہ مثل کیونکہ رواج ختم ہونے کی وجہ سے اس کی ثمنیت ختم ہوگئی ہے اور جب وصف ثمنیت باقی نہیں ہے تو یہ اس کرنسی کا مثل نہیں ہے جس میں ثمنیت موجود تھی لھذا جب یہ اس کا مثل نہیں ہے تو اس کا واپس کرنا واجب بھی نہیں ہے بلکہ اس کی قیمت واپس کرنا لازم ہے اب امام ابویوسفؒ کے نزدیک قبضے کے دن کی قیمت لازم ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک اخری اس دن کی قیمت لازم ہوگی جس دن بازار سے اس کا رواج ختم ہوگیا ہے کما مر تفصیلہ۔

ومن اشتری شیئا بنصف درھم فلوس او دانق فلوس او قیراط فلوس صح وعلیہ مایباع بنصف درھم او دانق اوقیراط منھا ای اشتری شیئا بنصف درھم او دانق او قیراط علی ان یعطی عوض ذلک الثمن فلوسا صح وعلی المشتری من الفلوس مایعطی فی مقابلۃ ذلک الثمن والقیراط عند الحساب نصف

عشر المثقال وعند زفرؒ لایجوز هذا البیع لان الفلوس عددیة وتقدیرها بالدانق ونحوه ینبئی عن الوزن ولنا ان الثمن هو الفلوس وهی معلومة .

ترجمہ. اور اگر کسی نے کوئی چیز خرید لی نصف درہم فلوس کے عوض یا نصف درہم دانق کے عوض یا نصف درہم قیراط کے عوض تو صحیح ہے اور اس پر لازم ہے اس قدر فلوس جو نصف درہم کے عوض بیچے جاتے ہیں یا دانق اور قیراط کے عوض یعنی خرید لی ایک چیز نصف درہم فلوس کے عوض یا نصف دانق اور قیراط کے عوض اس شرط پر کہ اس ثمن کے عوض میں فلوس دے گا تو یہ صحیح ہے اور مشتری پر لازم ہے وہ فلوس جو اس ثمن کے مقابلے میں دئے جاتے ہیں اور قیراط اہل حساب کے نزدیک عشر مثقال کا نصف ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے کیونکہ فلوس عددی ہیں اور ان کو مشروط کرنا دانق وغیرہ کے ساتھ خبر دیتا ہے وزن سے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن فلوس ہے اور وہ معلوم ہے۔

تشریح: نصف درہم فلوس اور نصف دانق فلوس کا بیان:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے نصف درہم فلوس کے عوض ایک چیز خرید لی یا نصف دانق فلوس کے عوض یا نصف قیراط فلوس کے عوض یعنی ایک چیز اس شرط پر خرید لی کہ بائع کو عوض میں نصف درہم نہ ملے گا بلکہ نصف درہم کے عوض بازار میں جتنے فلوس بکتے ہیں وہ فلوس ملیں گے یا نصف دانق چاندی کے عوض جتنے فلوس ملیں گے مشتری وہ ادا کرے گا تو یہ عقد جائز ہے اور مشتری پر اتنے فلوس کو ادا کرنا واجب ہوگا جو نصف درہم کے یا نصف دانق یا نصف قیراط کے عوض بازار میں بکتے ہیں۔

امام زفرؒ کے نزدیک یہ عقد جائز نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ مشتری نے یہ چیز فلوس کے عوض خریدی ہے اور فلوس عددی ہے اور نصف درہم قیراط اور دانق وزنی چیزیں ہیں تو نصف درہم۔ قیراط اور دانق کے ذکر کرنے سے فلوس کا عدد معلوم نہیں ہوا اور جب فلوس کا عدد معلوم نہیں ہے تو ثمن کی مقدار مجہول ہے اور ثمن کی مقدار مجہول ہونے سے بیع فاسد ہوتی ہے لھذا مذکورہ صورت میں بیع فاسد ہے۔

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ جو فلوس نصف درہم کے عوض بکتے ہیں وہ سب کو معلوم ہیں مجہول نہیں جب فلوس معلوم ہیں تو ثمن بھی معلوم ہوا اور جب ثمن معلوم ہے تو بیع بھی جائز ہوگی۔

قیراط کی مقدار: دانق درہم کا چھٹا حصہ ہوتا ہے اور قیراط دانق کا نصف ہوتا ہے گویا کہ قیراط درہم کا بارہواں حصہ ہے۔ اوزان شرعیہ کی مزید تفصیل پہلے وزن سبعہ کی تحقیق کے تحت گزر گئی ہے وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

ولوقال لمن اعطاه درهما اعطني بنصفه فلوسا وبنصفه نصفا الا حبة فسد البيع اى قال اعطني بنصفه فلوسا وبنصفه ماضرب من الفضة على وزن نصف درهم الاحبة فيلزم الربوا **بخلاف اعطني نصف درهم فلوس ونصفا الاحبة** اى اعطاه الدرهم وذكر الثمن ولم يقسم على اجزاء الدرهم فالنصف الاحبة بمثله ومابقي بالفلوس **ولوكرر اعطني صح في الفلوس فقط** اى كرر لفظ اعطني في الصورة الاولى وهي تقسيم الدرهم صح في الفلوس ولم يصح في الدراهم الاحبة لانه لما كرر اعطني صار بيعين

ترجمہ: اور اگر کہا اس کو جس کو درہم دیا ہے اس کے نصف کے عوض مجھے پیسے دیدو اور نصف کے عوض حبہ کم نصف درہم دیدو تو بیع فاسد ہے یعنی کہا کہ اس کے آدھے کے عوض مجھے فلوس دیدو اور آدھے کے عوض وہ درہم دیدو جو چاندی سے بنایا جاتا ہے آدھے درہم کے وزن کے برابر ہو ایک حبہ کم تو لازم آئے گا ربوا برخلاف اس کے کہا کہ مجھے آدھے درہم کے فلوس دو اور آدھے درہم مگر حبہ کم یعنی درہم اس کو دیدیا اور ثمن ذکر کیا اور تقسیم نہ کیا دراہم کے اجزاء پر پس حبہ کم نصف اپنے مثل کے عوض ہوگا اور باقی فلوس کا عوض ہوگا اور اگر مکرر ذکر کیا لفظ اعطنی کو تو صحیح ہوگا فلوس میں فقط یعنی مکرر ذکر کیا لفظ اعطنی کو پہلی صورت میں اور وہ ہے درہم کو تقسیم کرنا تو صحیح ہے فلوس میں اور حبہ کم درہم میں صحیح نہیں ہے کیونکہ جب اس نے مکرر ذکر کیا لفظ اعطنی کو تو یہ دو بیع ہوئیں۔

تشریح: صراف سے آدھے درہم کے عوض فلوس خریدنے کا بیان۔

..اس عبارت میں تین مسائل ہیں۔

مسئلہ (۱) اس قول سے شروع ہوتا ہے ,,ولوقال لمن اعطاه،، ایک آدمی نے صراف کو ایک درہم دیدیا اور کہا کہ آدھے درہم کے عوض مجھے فلوس یعنی پیسے دیدو اور حبہ کم آدھا درہم دیدو تو اس صورت میں بیع فاسد ہے پوری مبیع میں یعنی فلوس میں بھی فاسد ہے اور حبہ کم نصف درہم میں بھی فاسد ہے یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبین کے نزدیک نصف درہم کے عوض میں جو فلوس ہے اس میں بیع جائز ہے اور حبہ کم نصف درہم میں بیع جائز نہیں ہے کیونکہ فلوس کے حق میں کوئی مانع بیع موجود نہیں ہے اور حبہ کم نصف درہم میں مانع علت ربوا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے نصف درہم کا مقابلہ نصف درہم سے کیا ہے اور ایک جانب میں ایک حبہ کم ہے تو ربوا متحقق ہوا اور یہ فساد چونکہ قوی ہے اسلئے کہ ربوا کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور فساد قوی پورے عقد میں پھیل جاتا ہے اس وجہ سے ان فلوس میں بھی بیع فاسد ہوگی جو آدھے درہم کے عوض میں ہیں۔

مسئلہ (۲) اس قول سے شروع ہوتا ہے ,, **بخلاف اعطنی نصف درهم فلوس** ،، ایک آدمی نے صراف کو ایک درہم دیدیا اور کہا کہ مجھے اس درہم کے عوض نصف درہم فلوس اور حبہ کم نصف درہم دیدو یعنی ثمن کو اجزاء درہم پر تقسیم نہیں کیا تو یہ بیع جائز ہے پوری مبیع میں کیونکہ اس صورت میں مشتری نے ایک درہم کے مقابلہ میں نصف درہم کی قیمت کے فلوس اور حبہ کم نصف درہم کو ذکر کیا ہے پس حبہ کم نصف درہم تو حبہ کم نصف درہم کے مقابلے میں ہوجائے گا اور نصف درہم اور ایک حبہ فلوس کے عوض میں ہوجائیں گے تو چاندی کا مقابلہ مساوی چاندی کے ساتھ ہوگیا اور ایک حبہ و نصف درہم فلوس کے مقابلے میں ہوجائیں گے جس میں تساوی شرط نہیں ہے۔

مسئلہ (۳) اس قول سے شروع ہوتا ہے ,, **ولو کرر اعطنی** ،، ایک آدمی نے صراف کو ایک درہم دیدیا اور کہا کہ ,, **اعطنی بنصفه فلوسا واعطنی بنصفه نصفا الا حبة** ،، یعنی نصف درہم کے عوض فلوس دیدو اور نصف کے عوض حبہ کم نصف درہم دیدو یعنی لفظ اعطاء کو مکرر ذکر کیا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین سب کے نزدیک فلوس میں بیع جائز ہے اور حبہ کم نصف درہم میں بیع جائز نہیں ہے کیونکہ حقیقت میں یہ دو بیوع ہیں اور ایک بیع کے فاسد ہونے کی وجہ سے دوسری بیع فاسد نہ ہوگی یہ وہ صورت ہے کہ جس میں درہم کو تقسیم کیا گیا ہے نصف درہم اور ایک حبہ کو فلوس کا عوض قرار دیا گیا ہے اور حبہ کم نصف درہم کو نصف درہم کا عوض قرار دیا گیا ہے ☆ واللہ اعلم ☆۔

کتاب الکفالة

ھی ضم ذمة الی ذمة فی المطالبة لافی الدین ھو الاصح وعند البعض ھی ضم الذمة الی الذمة فی الدین لانہ لو لم یثبت الدین لم یثبت المطالبة والاصح ھو الاول لان الدین لایتکرر فانہ لو اوفاہ احدھما لایبقی علی الأخر شیء

ترجمہ..کفالہ ملانا ہے ذمے کا ذمے کے ساتھ مطالبہ میں نہ کہ دین میں یہ صحیح ہے اور بعض کے نزدیک ذمے کا ذمے کے ساتھ ملانا ہے دین میں اس لئے کہ اگر دین ثابت نہ ہو تو مطالبہ بھی ثابت نہ ہوگا اور صحیح قولِ اول ہے کیونکہ دین مکرر نہیں ہوتا اس لئے کہ اگر ایک نے ادا کیا تو دوسرے پر کوئی چیز باقی نہیں رہتی

تشریح: کفالہ کا لغوی اصطلاحی معنی:

کفالے کا لغوی معنی ہے الضم ملانا چنانچہ باری تعالی کا ارشاد ہے ﴿وکفلھا زکریا﴾ زکریا علیہ السلام نے حضرت مریم علیہا السلام کو اپنی پرورش میں ملا دیا اور اصطلاح میں دو تعریفیں کی گئیں ہیں

ایک ضم الذمۃ الی الذمۃ فی المطالبۃ ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا ہے مطالبے میں

دوم ضم الذمۃ الی الذمۃ فی الدین ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا ہے دین میں کیونکہ اگر دین ثابت نہ ہو جائے کفیل پر تو اس سے مطالبہ کیسے کیا جائے گا

والاصح ھو الاول...شارحؒ فرماتے ہیں کہ پہلی تعریف زیادہ صحیح ہے اس لئے کہ اگر دین کفیل پر ثابت ہو جائے اور اصیل بھی بری نہیں ہے تو دین دو ہو گئے ایک اصیل پر اور ایک کفیل پر حالانکہ دین ایک تھا نہ کہ دو

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر فی الدین کی قید لگا دی جائے تو پھر کفالے کیلئے دین ہونا ضروری ہوگا حالانکہ کفالہ جس طرح دین میں صحیح ہے اسی طرح کفالہ بالنفس بھی صحیح ہے ان وجوہ سے معلوم ہوا کہ پہلی تعریف زیادہ صحیح ہے

اصطلاحی الفاظ...کفیل۔کفالت کرنے والا۔مکفول عنہ۔جس کی طرف سے کفالت کی گئی ہو۔مکفول لہ۔جس کے واسطے کفالت کی گئی۔مکفول بہ۔جس چیز کی کفالت کی گئی ہو

کفالہ کے ارکان...کفالہ کے ارکان ایجاب اور قبول ہیں

کفالہ کی شرط...کفالہ کی شرط یہ ہے کہ کفیل مکفول بہ کے سپرد کرنے پر قادر ہو اور دین دینِ صحیح ہو

وهی ضربان بالنفس والمال فالاول ینعقد بکفلت بنفسه ونحوها ممایعبر عن بدنه وبنصفه وبثلثه وبضمنته علیّ او الیّ او انا به زعیم او قبیل ویلزمه احضار المکفول به ان طلب المکفول له فان لم یحضره یحبسه الحاکم وان عین وقت تسلیمه لزمه ذلک ویبرئ بموت من کفل به ولو انه عبد وانما قال هذا دفعا لتوهم ان العبد مال فاذا تعذر تسلیمه لزم قیمته .

ترجمہ .اور کفالہ کی دو قسمیں ہیں کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال پہلا منعقد ہوتا ہے کہ میں کفیل ہوں اس کے نفس کے وغیرہ ایسے الفاظ جس کے ذریعے بدن سے تعبیر کی جاتی ہے یا نصف یا ثلث سے اور اس کی ضمانت لیتا ہوں وہ مجھ پر ہے یا میری طرف ہے میں اس پر زعیم ہوں یا میں اسکا ذمہ دار ہوں اور لازم ہے اس پر مکفول بہ کا حاضر کرنا اگر مکفول لہ نے اسکا مطالبہ کیا اگر وہ حاضر نہ کرے تو حاکم اس کو قید کرے اور اگر معین کر دیا سپرد کرنے کا وقت تو اس پر یہ لازم ہے اور بری ہوگا اس کی موت سے جس کی کفالت لی ہے اگر چہ غلام ہو اور یہ کہا اس وہم کو دفع کرنے کیلئے کہ غلام تو مال ہے جب اس کا حوالہ کرنا متعذر ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی

تشریح: کفالہ کے اقسام.

کفالہ دو قسم پر ہے (۱) کفالہ بالنفس (۲) کفالہ بالمال ۔۔ کفالہ بالمال منعقد ہوتا ہے ان الفاظ کے ساتھ ۔ کفلت بنفسہ ۔ میں اس کی ذات کا کفیل ہوں یا ایسے الفاظ استعمال کرنا جس سے تعبیر کی جاتی ہے کل سے جیسے میں اس کے نصف کا کفیل ہوں یا اس کے ثلث کا کفیل ہوں کیونکہ ان الفاظ کے ساتھ کل سے تعبیر کی جاتی ہے جیسے کہ کتاب الطلاق میں ہے

اسی طرح ضمنتہ میں اس کا ضامن ہوں کیونکہ یہ اس باب میں صریح ہے یا وہ مجھ پر ہے کیونکہ یہ صیغہ التزام کیلئے استعمال ہوتا ہے یا وہ میری طرف ہے یہ بھی علی کے معنی میں ہے اور انا بہ زعیم ۔ میں اس کا ذمہ دار ہوں یا قبیل ہوں کیونکہ یہ بھی کفالت کے معنی میں ہے۔

ویلزمه احضار المکفول به .....مسئلہ یہ ہے کہ جب کفالہ بالنفس تمام ہوگیا تو اب کفیل پر لازم ہے مکفول بہ کا حاضر کرنا یعنی جس کی کفالت لی ہے جب مکفول لہ نے مطالبہ کیا کہ اس کو حاضر کرو قاضی کے دربار میں تو اب کفیل پر لازم ہے کہ اس کو حاضر کرے اور اگر وہ اس کو حاضر نہ کرسکا تو قاضی کفیل کو جیل میں ڈال دے گا کیونکہ یہ اپنی ذمہ داری کو پورا نہیں کر رہا ہے یہ اس وقت جبکہ کفیل اس کے سپرد کرنے پر قادر ہو اور پھر بھی سپرد نہیں کرتا لیکن اگر کفیل اس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہو

تو فی الحال اسکو جیل میں نہیں ڈالا جائے گا بلکہ اس کو مہلت دی جائے گی تا کہ وہ مکفول بہ کو حاضر کر سکے اور اگر مکفول لہ نے کفیل کے ساتھ یہ شرط لگائی ہو کہ مکفول بہ کو فلاں معین وقت میں حاضر کرنا لازم ہوگا اور کفیل نے یہ قبول کرلیا تو کفیل پر اس مقررہ وقت میں سپرد کرنا لازم ہوگا

کفیل کب بری ہوگا فرماتے ہیں کفیل بالنفس اس وقت کفالے سے بری ہوگا کہ یا تو مکفول بہ یعنی جس کی کفالت لی ہے وہ مر جائے اگر چہ وہ غلام ہی کیوں نہ ہو کیونکہ جس کو حاضر کرنا تھا اب وہ باقی ہی نہ رہا تو کس کو حاضر کرے

وانما قال عبدا. فرماتے ہیں کہ ماتن نے کہا کہ اگر وہ غلام ہو یہ اس لئے کہ یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ غلام تو مال ہے اگر غلام کی کفالت کسی نے لی ہو اور وہ غلام مر جائے تو غلام کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ غلام مال ہے تو اس وہم کو دور کیا کہ نہیں بلکہ اگر مکفول بہ غلام ہو اور وہ مر جائے تو اس کی کفالت سے بھی کفیل بری ہوگا

وبدفعه الى من كفل له حيث يمكنه مخاصمته وان لم يقل اذا دفعت اليك فانا برئ فان شرط تسليمه في مجلس القاضي وسلم في السوق او في مصر اخر برىء وان سلم في بريةاو في السوق او في السجن وقد حبسه غيره لا قيل في زماننا لايبرىء بتسليمه في السوق لانه لايعاونه احد على احضاره مجلس القاضي فعلى هذا ان سلمه في مصر اخر انما يبرأ اذا سلمه في موضع يقدر على احضاره في ملجس القضاء حتى لو سلمه في سوق مصر اخر لايبرأ في زماننا لعدم حصول المقصود قوله وقد حبسه غيره اى غير هذا الطالب قيل انما لايبرأ ههنا اذا كان السجن سجن قاض اخر امالو كان السجن سجن هذا القاضي يبرأ وان كان حبسه غير هذا الطالب لان القاضي قادر على احضاره من سجنه

ترجمہ: اور حوالہ کرنا اس کو جس کے واسطے کفالت لی تھی اس جگہ جہاں اس کے ساتھ مخاصمت کرنا ممکن ہو اگر چہ نہ کہا ہو کہ جب میں حوالہ کردوں گا تو میں بری ہوں گا اور اگر شرط کی ہو اس کا حوالہ کرنا قاضی کی مجلس میں اور حوالہ کیا بازار میں اور یا دوسرے شہر میں تو بری ہوگا اور اگر سپرد کیا میدان میں اور یا جنگل میں یا جیل میں حالانکہ اس کو قید کیا ہو کسی اور نے تو بری نہ ہوگا کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانے میں بری نہ ہوگا بازار میں سپرد کرنے سے اس لئے کوئی اس کی معاونت نہیں کرے گا اس کے حاضر کرنے میں مجلس قضاء میں بنابریں اگر سپرد کیا دوسرے شہر میں تو بری ہوگا اگر سپرد کیا اسی جگہ میں جہاں قدرت ہو مجلس قضاء میں حاضر کرنے پر یہاں تک کہ اگر حوالہ کیا دوسرے شہر کے بازار میں تو بری نہ ہوگا ہمارے زمانے میں مقصود کے حاصل نہ ہونے کی وجہ سے مصنف کا قول اس کے غیر نے قید کیا ہو کے معنی ہے کہ مکفول لہ کے علاوہ کسی اور نے قید کیا ہو کہا گیا ہے کہ بری نہ ہوگا یہاں پر جبکہ جیل اس قاضی کے علاوہ کسی دوسرے قاضی کی ہو لیکن اگر جیل اس قاضی کی ہو بری ہوگا اگر چہ قید کیا ہو اس مکفول لہ کے علاوہ کسی اور نے کیونکہ قاضی قادر ہے اس کے حاضر کرنے پر جیل سے

تشریح کفیل کب بری ہوگا: مسئلہ یہ ہے کہ جب کفیل نے مکفول بنفسہ کو ایسی جگہ میں مکفول لہ کو حوالہ کیا جہاں مکفول لہ اس کے ساتھ مخاصمہ اور محاکمہ کرسکتا ہے مثلاً شہر کے اندر سپرد کردیا تو کفیل بری ہوجائے گا اگرچہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ جب میں حوالہ کردوں تو میں بری ہوں گا کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا ہے اسلئے کہ مقصود یہ ہے کہ ایسی جگہ میں سپرد کردے جہاں مکفول لہ اس کے ساتھ مخاصمت کرسکتا ہو لھذا بازار میں مکفول لہ اس کے ساتھ محاکمہ کرسکتا ہے یعنی بازار میں قاضی کے معاونین ہوتے ہیں وہ اس کو قاضی کے دربار میں لے جاسکتے ہیں

اگر قاضی کے دربار میں سپرد کرنا شرط کیا ہو:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس شرط پر کفیل ہوا کہ میں مکفول بنفسہ کو قاضی کی مجلس میں مکفول لہ کو سپرد کروں گا اور پھر اس کو بازار میں مکفول لہ کو سپرد کیا تو کفیل بری ہوجائے گا یا کفالت ہوئی تھی ایک شہر میں اور کفیل نے دوسرے شہر میں سپرد کردیا تو دونوں صورتوں میں کفیل بری ہوگا اور اگر سپرد کردیا میدان میں یا جنگل میں تو بری نہ ہوگا کیونکہ وہاں پر مکفول لہ اس کے ساتھ مخاصمت نہیں کرسکتا تو کفالہ کا جو مقصود تھا وہ حاصل نہ ہوا لھذا کفیل بری نہ ہوگا۔

اور اگر کفیل نے مکفول بنفسہ کو جیل میں مکفول لہ کے سپرد کیا اور یہ مکفول بنفسہ اس مکفول لہ کے واسطے قید نہیں کیا گیا تھا بلکہ کسی اور کے واسطے قید کیا گیا تھا تو تب بھی کفیل بری نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں مکفول لہ اسکے ساتھ مخاصمت پر قادر نہیں ہے

مسائل کی مزید تفصیل: :اگر مکفول لہ نے یہ شرط لگائی کہ کفیل مکفول عنہ کو قاضی کی مجلس میں سپرد کریگا اور پھر کفیل نے بازار میں سپرد کیا تو متن کے مطابق کفیل بری ہوجائیگا لیکن شارح فرماتے ہیں کہ بازار میں سپرد کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا بلکہ قاضی کی مجلس میں حوالہ کرنا ضروری ہوگا بلکہ ہمارے اس زمانے میں معینہ تاریخ پر اور وقت مقرر میں جس وقت قاضی بلالے اس وقت میں سپرد کرنا ضروری ہوگا اور اس وقت کے علاوہ کسی اور وقت میں سپرد کیا تو بری نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کفیل نے مکفول عنہ کو اس شہر میں سپرد کیا جس میں کفالت نہیں لی تھی بلکہ کفالت کس اور شہر میں لی تھی اور حوالہ کررہا ہے کسی اور شہر میں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کفیل بری ہوجائے گا کیونکہ مکفول لہ اس شہر میں بھی مخاصمت پر قادر ہے اس لئے مخاصمت ہر شہر کے قاضی کے پاس کرسکتا ہے۔لیکن صاحبین کے نزدیک دوسرے شہر میں حوالہ کرنے سے بری نہ ہوگا کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکفول لہ کے گواہ اس شہر میں ہوتے ہیں جو اس نے معین کیا ہو اور دوسرے شہر میں گواہ پیش کرنا مشکل ہوتا ہے تو کفالت سے جو مقصود تھا وہ حاصل نہیں ہوا نیز یہ بھی ہے کہ تمام قاضی برابر نہیں ہوتے فساد کا زمانہ ہے اسلئے جس شہر کو معین کیا ہو اس میں حوالہ کرنا لازم ہوگا

قولہ وقد حبسہ غیرہ ...صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول بنفسہ کو قید کیا ہو مکفول لہ کے علاوہ کسی اور شخص نے تو اس

صورت میں کفیل بری نہ ہوگا کہ آدمی تو قید خانہ میں ہے جاؤ اس سے مقدمہ لڑو اس صورت میں اگر چہ وہ جیل میں ہے لیکن اس مکفول لہ کے واسطے تو نہیں ہے بلکہ کسی اور کے واسطے ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں جس قید خانہ میں مکفول بنفسہ ہے اگر یہ اس قاضی کا قید خانہ ہو جس میں یہ آدمی محبوس ہے تو اس صورت میں کفیل بری ہو جائے گا یعنی کفیل یہ کہہ سکتا ہے کہ آدمی قید میں ہے جاؤ تم خود اس سے مخاصمت کرو کیونکہ قاضی قادر ہے اپنی جیل سے حاضر کرنے پر اگر چہ اس مکفول لہ نے قید خانہ میں نہ ڈالا ہو بلکہ کسی اور نے ڈالا ہو لیکن اگر یہ قید خانہ اس قاضی کی ولایت میں نہ ہو بلکہ کسی اور قاضی کی ولایت میں ہو تو پھر کفیل بری نہ ہوگا یعنی کفیل یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم خود جاؤ ان سے مقدمہ لڑو اس لئے کہ قاضی کی ولایت اس دوسرے شہر پر نہیں ہے تو اس وجہ سے دوسرے شہر کی جیل میں قید کرنے سے کفیل بری نہ ہوگا

وبتسليم من كفل به نفسه من كفالته　ای بتسليم المكفول به نفسه من كفالة الكفيل　وبتسليم وكيل الكفيل ورسوله اليه　اليه متعلق بالتسليم والضمير راجع الى المكفول له　ولو مات المكفول له فللوصی والوارث مطالبة به ای مطالبة الكفيل بالمكفول به

ترجمہ اور اس شخص کے اپنے کو سپرد کرنے سے جس کی کفالت لی تھی یعنی مکفول عنہ کا اپنے آپ کو سپرد کرنے سے کفیل کے کفالے سے اور کفیل کے وکیل اور قاصد کے سپرد کرنے سے الیہ متعلق ہے التسلیم کے ساتھ اور ضمیر راجع ہے المکفول لہ کی طرف اور اگر مکفول لہ مر جائے تو وصی اور وارث کیلئے مطالبے کا حق ہے یعنی کفیل سے مکفول بہ کا مطالبہ کر سکتا ہے

تشریح: مسئلہ یہ ہے کہ جب مکفول بنفسہ نے خود اپنے آپ کو سپرد کیا مکفول لہ کو اور یہ صراحت کر دی کہ یہ سپردگی کفیل کی طرف سے ہے یعنی میں اس لئے حاضر ہوا تا کہ کفیل کا ذمہ فارغ ہو جائے تو اس صورت میں یہ سپردگی کفیل کی طرف سے شمار ہوگی اور کفیل بری ہو جائے گا ہاں اگر مکفول بنفسہ نے یہ نہ کہا ہو کہ یہ سپردگی کفیل کی جانب سے ہے تو پھر کفیل بری نہ ہوگا اس لئے کہ مکفول بنفسہ خود بھی مطالب ہے تو اس کا اپنے آپ کو حوالہ کرنا کفیل کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اپنی جانب سے ہے لھذا اس صورت میں کفیل بری نہ ہوگا

اسی طرح اگر کفیل کے وکیل یا کفیل کے قاصد نے مکفول بنفسہ کو حوالہ کیا تو تب بھی کفیل بری ہو جائے گا کیونکہ وکیل اور قاصد کا فعل مؤکل کا فعل سمجھا جاتا ہے

اگر مکفول لہ مر جائے: مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ مر جائے تو اس کے وصی کو یا اگر وصی نہ ہو تو اس کے وارث کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کفیل سے مکفول بنفسہ کا مطالبہ کرے کیونکہ وصی اور وارث دونوں میت کے قائم مقام ہے پس مکفول لہ کے

مرجانے کے بعد ان دونوں میں سے ہرایک کوکفیل سے مطالبہ کرنے کا حق ہے

فان کفل بنفسه علی انه ان لم یواف به غدا ای ان لم یواف به غدا فهو ضامن لمایدعیه ولم یسلمه غدا لزمه ماعلیه خلافا للشافعیؒ له انه ایجاب المال بالشرط فلایجوز کالبیع قلنا انه یشبه البیع ویشبه النذر فان علق بشرط غیر ملائم لایصح وبلائم یصح عملا بشهین ولم یبرأ من کفالة بالنفس لعدم سبب البرأة بل انما یبرأ اذا ادا المال لانه لم یبق للطالب علی المکفول عنه شیء فلافائدة فی الکفالةبالنفس وان مات المکفول عنه ضمن المال لوجود الشرط وهو عدم الموافاة

ترجمہ. اگر کوئی شخص کسی کے نفس کا اس شرط پر کفیل ہوا کہ اگر کل حاضر نہ کرسکا تو وہ ضامن ہے یعنی اگر کل حاضر نہ کرسکا تو وہ ضامن ہے اس کا جو کچھ ہے مکفول عنہ پر اور کل اس نے سپرد نہ کیا تو لازم ہے اس پر وہ جو مکفول بنفسہ پر ہے خلاف ہے امام شافعیؒ کیلئے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال کو واجب کرنا ہے شرط کے ذریعے تو یہ جائز نہیں ہے بیع کے مانند ہم کہتے ہیں کہ یہ بیع کے مشابہ ہے اور نذر کے ساتھ بھی مشابہ ہے پس اگر معلق کردیا شرط غیر مناسب کے ساتھ تو صحیح نہیں ہے اور اگر مناسب کے ساتھ ہو تو صحیح ہے دونوں مشابہتوں پر عمل کرتے ہوئے اور بری نہ ہوگا کفالہ بالنفس سے برائت کے سبب نہ ہونے کی وجہ سے بلکہ بری ہوگا جبکہ مال ادا کرے اس لئے کہ باقی نہ ہوگا مکفول لہ کا مکفول عنہ پر کچھ بھی تو کفالہ بالنفس میں کچھ فائدہ نہیں ہے اور اگر مکفول عنہ مرگیا تو کفیل مال کا ضامن ہوگا شرط کے موجود ہونے کی وجہ سے اور وہ ہے حاضر نہ کرنا

تشریح: کفیل نے کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں کو جمع کردیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے آدمی کی کفالت لے لی اس طریقے پر کہ اگر کفیل نے کل مکفول عنہ کو حاضر نہ کیا تو کفیل ضامن ہوگا اس کا جو کچھ مکفول لہ کا مکفول عنہ پر ہے اتفاق سے کفیل نے قدرت کے باوجود کل کے دن میں مکفول عنہ کو حاضر نہ کیا تو کفیل مال کا ضامن ہوگا اور کفالہ بالنفس سے بھی بری نہ ہوگا کیونکہ یہاں دو کفالے جمع ہوگئے ہیں ایک کفالہ بالنفس اور دوسرا کفالہ بالمال اور یہ دونوں جمع ہوسکتے ہیں دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک کفالہ بالمال صحیح نہیں ہے۔۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ کو شرط پر معلق کرنا۔ وجوب مال کے سبب کو ایک امر متردد پر معلق کرنا ہے (کفالہ بالمال کا وجوب مال کا سبب ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ کفالہ بالمال کی وجہ سے کفیل پر مال واجب ہوتا ہے اور شرط امر متردد اس لئے ہے کہ شرط کا ہونا اور نہ ہونا دونوں محتمل ہیں) اور کفالہ بالمال لزوم مال میں بیع کے مشابہ ہے اور بیع شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے اور جب بیع

کو شرط پر معلق کرنا حرام ہے تو کفالہ بالمال کو بھی شرط پر معلق کرنا حرام ہوگا

ہماری طرف سے جواب: یہ ہے کہ کفالہ بالنفس صرف بیع کے مشابہ نہیں ہے بلکہ انتہاء کے اعتبار سے بیع کے مشابہ ہے اور ابتداء کے اعتبار سے نذر کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں ایک غیر لازم چیز کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے اور دونوں مشابہتوں کی رعایت ضروری ہے اور دوسری طرف شرط کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) شرط ملائم یعنی شرط متعارف جیسے مکفول بنفسہ کو حاضر نہ کرنے کی صورت میں مال ادا کرنا (۲) شرط غیر متعارف جیسے ہوا چلنے کی شرط لگانا پس اب دونوں کی مشابہت کا خیال رکھنا ضروری ہوا بایں طور کہ بیع کو کسی بھی شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز نہیں ہے اور نذر کو ہر قسم شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے تو ہم کہتے ہیں کہ کفالہ کو شرط ملائم اور شرط متعارف کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے اور شرط غیر ملائم اور شرط غیر متعارف کے ساتھ معلق کرنا صحیح نہیں ہے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے

لیکن کفالہ بالمال ادا کرنے کے باوجود کفیل کفالہ بالنفس سے بری نہ ہوگا کیونکہ یہاں دو کفالے جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ بالنفس اور دوسرا کفالہ بالمال ایک کے ادا کرنے سے دوسرے سے بری نہ ہوگا لھذا اگر اس نے مال ادا کر دیا تب بھی اس سے مطالبہ ہو سکتا ہے مکفول عنہ کے حاضر کرنے کا کیونکہ یہ ایک مستقل کفالہ ہے اور کفالہ بالمال الگ مستقل کفالہ ہے

اسی طرح اگر کل آنے سے پہلے مکفول عنہ مر گیا تو تب بھی کفیل سے مال کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس نے دو کفالے لئے تھے ایک کفالہ بالنفس وہ تو مکفول عنہ کی موت سے ساقط ہو گیا اور ایک کفالہ بالمال وہ اب بھی باقی ہے لھذا کفیل سے مال کا مطالبہ کیا جائیگا اور یہ اس لئے بھی کہ جو شرط اس نے لگائی تھی یعنی اگر حاضر نہ کیا تو مال ادا کرے گا اور وہ شرط موجود ہو گئی لھذا مال ادا کرنا لازم ہوگا۔

ومن ادعى على رجل مالاً بينه اولا فكفل بنفسه اخر على انه ان لم يواف به غدا فعليه المال صحت الكفالة ويجب عند الشرط صورة المسألة ادعى رجل على اخر مائة دينار فكفل بنفسه رجل على انه ان لم يواف به غدا فعليه المائة فقوله مالاً اى مالاً مقدراً وقوله بينه اولا اى بين صفته على وجه يصح الدعوى او لم يبين وفي المسألة خلاف محمدؒ فقيل عدم الجواز عنده مبني على انه قال فعليه المائة ولم يقل المائة على المدعى عليه فعلى هذا ان بين المدعى المائة لاتكون كفالته صحيحة ايض كما اذا لم يبين الاان يقول فعليه المائة التي يدعيها وقيل انه مبني على انه لما لم يبين لم يصح الدعوى فلم يستوجب احضاره الى مجلس القاضي فلم يصح الكفالة بالنفس فلايجوز الكفالة بالمال فعلى هذا

ان بین تکون الکفالۃ صحیحۃ ولهما انه لوقال فعلیه المائة او علیه المال فیراد به المعهود فان بین المدعی فظاهر وان لم یبین فبعد ذلک اذا بین التحق البیان باصل الدعوی فتبین صحة الکفالة بالنفس فیترتب علیها الکفالة بالمال

ترجمہ: اگر کسی نے دوسرے پر مال کا دعوی کیا چاہے بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو اور ایک شخص نے اس کی کفالت لے لی اس بات پر کہ اگر اس نے اس کو کل آئندہ کو حاضر نہ کیا تو اس پر مال لازم ہوگا تو کفالہ صحیح ہے اور اس پر مال لازم ہے شرط کے موجود ہونے کے وقت صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر سو دینار کا دعوی کیا دوسرے آدمی نے اس کی جان کی کفالت لے لی کہ اگر وہ اس کو کل حاضر نہ کرسکا تو وہ سو اس پر ہے مالاً سے مراد مال متعین ہے۔ اور لفظ بینہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی صفت بیان کی ہو اس طریقے پر کہ دعوی صحیح ہو جائے یا بیان نہ کی ہو اور مسئلہ میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے تو کہا گیا ہے کہ عدم جواز اس کے نزدیک مبنی ہے اس بات پر کہ اس نے کہا کہ اس پر سو ہے اور یہ نہیں کہا کہ وہ سو ہے جو مدعی علیہ پر ہے بنا بریں اگر مدعی نے سو کو بیان بھی کیا تب بھی کفالہ صحیح نہ ہوگا جیسے کہ بیان نہ کیا ہو ہاں اگر یہ کہے کہ اس پر وہ سو ہے جس کا مدعی دعوی کرتا ہے اور کہا گیا ہے یہ اختلاف مبنی ہے اس بات پر کہ جب اس نے بیان نہ کیا تو دعوی صحیح نہیں ہے تو اس پر واجب نہیں ہے مکفول عنہ کو حاضر کرنا مجلس قاضی میں تو کفالہ بالنفس صحیح نہیں ہے تو کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا بنا برایں اگر بیان کرے تو کفالہ صحیح ہو جائے گا اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے کہا کہ اس پر سو ہے یا اس پر مال ہے تو مراد اس سے مال معہود ہے پس اگر مدعی نے بیان کیا تو ظاہر ہے اور اگر بیان نہ کیا تو اس کے بعد جب بیان کرے گا تو ملحق ہوگا بیان اصل دعوی کے ساتھ تو ظاہر ہو گیا کفالہ بالنفس کا صحیح ہونا اور کفالہ بالمال اسی پر مرتب ہے

تشریح: کفیل نے مکفول عنہ کو حاضر نہ کرنے کی صورت میں کفالہ بالمال کی ضمانت لے لی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کا دوسرے پر ہزار دینار قرض ہے مثلاً خالد کا عمران پر ہزار دینار قرض ہے اور ایک تیسرے شخص مثلاً عثمان نے مکفول لہ (خالد) کیلئے کفالت بالنفس لے لی کہ اگر میں نے مکفول عنہ (عمران) کو کل حاضر نہ کیا تو وہ ہزار دینار میں (عثمان) حوالہ کروں گا مکفول لہ کو پس کفیل (عثمان) نے کل کے دن میں مکفول عنہ (عمران) کو حاضر نہ کیا تو اب کفیل (عثمان) پر ایک ہزار دینار ادا کرنا لازم ہوگا حضرات شیخین کے نزدیک چاہے مکفول عنہ نے مال کا بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو یعنی مال کی مقدار بیان کی ہو اور وصف بھی بیان کیا ہو کہ وہ کھرا ہے یا کھوٹا یا وصف بیان نہ کیا ہو بلکہ مطلق کہا ہو کہ میرا فلاں پر اتنا قرض ہے اور کفیل نے کہا کہ میں اس کا ضامن ہوں

امام محمدؒ کے نزدیک یہ کفالت صحیح نہیں ہے

امام محمدؒ کی طرف سے عدم جواز کی دو علتیں ذکر کی گئی ہیں:

(۱) یہ کہ جب کفیل نے کہا کہ وہ ہزار دینار مجھ پر ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ اس سے مراد وہ ہزار دینار ہے جو مدعی کا مدعی علیہ پر ہے (۲) مطلق ہزار دینار یعنی مدعی کے دینار کی طرف کفالت کو منسوب نہیں کیا تو کفیل نے اپنے کفالے میں مال مطلق کو امر متردد پر معلق کر دیا ہے (کہ اگر کل مکفول عنہ کو حاضر کیا تو کفالہ بالمال نہ ہوگا اور اگر کل حاضر نہ کیا تو کفالہ بالمال ہوگا) اور اس طریقے سے کفالہ صحیح نہیں ہوتا اگرچہ مکفول لہ نے مال کا وصف بھی بیان کیا ہو جیسے وصف بیان نہ کرنے کی صورت میں صحیح نہیں ہوتا اسی طرح اس صورت، میں بھی صحیح نہ ہوگا اگرچہ وصف بیان کرے

اس لئے کہ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ کفیل نے کفالہ لیا ہو اس مال کا جو مکفول لہ کا مکفول عنہ پر ہے لیکن اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کفالہ نہ ہو بلکہ کفیل اپنی طرف سے مکفول لہ کو رشوت دے رہا ہو تا کہ وہ مکفول عنہ سے مطالبہ مؤخر کرے اور رشوت کے طور پر اپنے اوپر مال لازم کرنا صحیح نہیں ہے اس لئے کفیل پر یہ مال لازم کرنا صحیح نہیں ہے اور جب کفیل پر یہ مال لازم کرنا صحیح نہیں ہے تو اس پر کفالہ بالمال لازم کرنا بھی صحیح نہ ہوگا

ہاں اگر صراحۃً یہ کہے کہ مجھ پر وہ ہزار دینار ہوگا جس کا مدعی دعوی کر رہا ہے تو پھر یہ کفالت صحیح ہوگی اور اگر کل اس نے مکفول عنہ کو حاضر نہ کیا تو کفیل پر مال واجب ہوگا

(۲) امام محمدؒ کی دوسری علت یہ ہے کہ اس صورت میں کفالہ بالمال کے ساتھ کفالہ بالنفس ہی باطل ہے کیونکہ کفالہ بالنفس اس پر موقوف ہے کہ مدعی کا دعوی صحیح ہو اور مدعی کا دعوی اس وقت صحیح ہوگا جبکہ مدعی مال کی مقدار بھی بیان کرے اور وصف بھی بیان کرے اور جب مدعی نے مال کی مقدار بیان نہیں کی اور نہ وصف بیان کیا تو دعوی صحیح نہ ہوا اور جب قرض کا دعوی صحیح نہ ہوا تو کفیل پر مکفول عنہ کو حاضر کرنا واجب نہ ہوا قاضی کی مجلس میں اور جب کفیل پر مکفول عنہ کا حاضر کرنا لازم نہ ہوا تو کفالہ بالنفس بھی صحیح نہ ہوا اور جب کفالہ بالنفس صحیح نہ ہوا تو کفالہ بالمال بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ کفالہ بالمال موقوف ہے کفالہ بالنفس پر اور جب کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں صحیح نہ ہوئے تو کفیل پر مال بھی لازم نہ ہوگا۔ بنا برایں اگر مکفول عنہ نے مال کی مقدار بیان کی اور وصف بھی بیان کیا تو کفالہ بالمال اور کفالہ بالنفس دونوں صحیح ہوں گے امام محمدؒ کے نزدیک۔

حضرات شیخین کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جب کفیل نے کہا کہ.. **ان لم یواف بہ غدا فعلیہ المائۃ او علیہ المال** ...تو اس میں المائۃ یا المال معرف باللام ہے اور لام بھی عہد خارجی کا ہے جس کا مدخول معین ہوتا ہے پس المائۃ سے مراد وہ

سو ہوگا جو مکفول عنہ پر ہے جب وہ دینار مراد ہے جو مکفول عنہ پر ہے تو یہ کفیل کی طرف سے رشوت نہ ہوئی اور جب رشوت نہ ہوئی تو کفالہ صحیح ہوگیا اور جب کفالہ صحیح ہوگیا تو کفیل پر مال لازم ہوگا پس اگر مدعی نے مال کی مقدار اور وصف بیان کیا ہو تو ظاہر ہے اس میں کوئی مانع باقی نہیں رہا اور یہ امام محمدؒ کی پہلی دلیل کا جواب بھی ہے۔

حضرات شیخین کی دوسری دلیل ...حضرات شیخین کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے دعوی کیا کہ میرے ا مقروض پر اتنے دینار واجب ہیں اور اس وقت اس نے وصف بیان نہ کیا یہاں تک کہ تیسرے آدمی نے کفالت لے لی اس کے بعد مکفول لہ نے وصف بیان کیا تو یہ بیان اصل دعوی کے ساتھ لاحق ہوگا یہ ایسا ہوگیا گویا کہ اس نے دعوی کرتے وقت وصف بیان کیا ہو اور جب دعوی کرتے وقت وصف بیان کردیا گیا ہو تو قرض خواہ کا دعوی صحیح ہوا مال کا اور مال کا دعوی صحیح ہوا تو کفیل کی طرف سے کفالہ بالنفس صحیح ہوگیا اور جب کفالہ بالنفس صحیح ہوگیا تو کفیل پر حاضر کرنا واجب ہوگیا اور جب کفیل پر حاضر کرنا واجب ہوگیا تو کفالہ بالنفس صحیح ہوگیا تو کفالہ بالمال جو اس پر مرتب ہے وہ بھی صحیح ہوجائے گا اور یہ امام محمدؒ کی دلیل کا جواب بھی ہوگیا کہ کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں باطل ہے تو ہم نے ثابت کردیا کہ دونوں صحیح ہیں۔

ولاجبر على اعطاء الكفيل في حد وقصاص هذا عند ابي حنيفةؒ وعندهما يجبر في حد القذف لان فيه حق العبد وفي القصاص لانه خالص حق العبد ولابي حنيفةؒ ان مبناهما على الدرء فلايجب فيهما الاستيثاق لوسمحت به نفسه صح اى لو سمحت نفس من عليه الحداو القصاص فاعطى كفيلا بالنفس صح

ترجمہ۔اور مجبور نہیں کیا جائے گا کفیل دینے پر حد اور قصاص میں یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کو مجبور کیا جائے گا حد قذف میں کیونکہ اس میں بندہ کا حق ہے اور قصاص میں کیونکہ یہ خالص بندہ کا حق ہے اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے تو واجب نہیں ہے اس میں مضبوط کرنا اور اگر مدعی علیہ کا دل خود کفیل دینے پر ایثار کرے تو صحیح ہے یعنی اگر اس کا دل خود کفیل دینے پر ایثار کرے جس پر حد اور قصاص ہے اور کفیل بالنفس دیدے تو صحیح ہے

تشریح: حدود اور قصاص میں کفالہ بالنفس پر جبر نہیں ہے.

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی پر حد کا دعوی کیا گیا کہ اس پر حد لازم ہے یا قصاص کا دعوی کیا گیا کہ اس پر قصاص لازم ہے اور ابھی تک گواہوں سے اس پر حد یا قصاص ثابت نہ کیا گیا ہو تو اس کو اس بات پر مجبور نہ کیا جائے گا کہ تم مکفول لہ کو کفیل دیدو اس بات پر کہ وہ کفیل آپ کو قاضی کی مجلس میں حاضر کردے تاکہ تم پر حد یا قصاص ثابت کیا جاسکے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس

صورت میں اس کو مجبور نہ کیا جائے گا کہ تم ضرور بالضرور کفیل دیدو اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ اس آدمی کو حد قذف اور قصاص کے دعوے میں کفیل دینے پر مجبور کیا جائے گا

صاحبین کی دلیل..یہ ہے کہ حد قذف میں بندہ کا حق ہے یعنی حد قذف کے ذریعے بندہ اپنے آپ سے تہمت دور کرتا ہے تو بندہ کا حق ہوا یہی وجہ ہے کہ حد قذف جاری کرنے کیلئے مقذوف کی طرف سے دعوی شرط ہے تو جب حد قذف بندہ کا حق ہے اور مقذوف قاذف سے اپنا حق لینا چاہتا ہے یعنی حد قذف ثابت کرنا چاہتا ہے لیکن مدعی علیہ یعنی قاذف کے فرار ہونے کا خطرہ ہے تو قاذف سے کفیل بنفسہ لیا جائے گا تا کہ بروقت کفیل اس قاذف کو حاضر کر سکے اور اگر قاذف کفیل نہیں دیتا تو اس کو مجبور کیا جائے گا کفیل دینے پر۔

اور قصاص چونکہ خالص حق العبد ہے تو جب ایک آدمی پر دعوی کیا گیا کہ یہ قاتل ہے اب ولی مقتول گواہ حاضر کرے گا لیکن اس سے پہلے یہ خطرہ ہے کہ جس پر قتل کا دعوی کیا گیا ہے وہ بھاگ جائے گا تو اس کو مجبور کیا جائے گا کہ تم اپنے نفس پر کفیل دیدو کہ جب ولی مقتول گواہ پیش کرے تو کفیل اس مدعی علیہ کو حاضر کر سکے گا

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل. یہ ہے کہ حدود کی بنیاد ساقط کرنے پر ہے تمام حدود کا یہ حکم ہے کہ ان کو شبہات کی وجہ سے ساقط کر دیا جاتا ہے اور جن چیزوں کی بنیاد ساقط کرنے پر ہو ان کو کفیل لیکر مضبوط کیسے کیا جائے گا یعنی جس حق میں بذات خود مضبوطی نہ ہو اس میں کفالے سے مضبوطی پیدا کرنا کس طرح لازم ہو سکتا ہے

اگر مدعی علیہ خود کفیل بالنفس دیدے. فرماتے ہیں کہ جن حدود میں کفالہ بالنفس میں اجبار اور عدم اجبار میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے اس میں اگر مدعی علیہ نے اپنی طرف سے اپنی خوش دلی سے بغیر جبر کے کفیل بالنفس دیدیا تو یہ بالاجماع صحیح ہے

ولاحبس فيهما حتى يشهد مستوران او عدل لما ذكر انه لاجبر على الكفالة عند ابى حنيفةؒ فبين ماذايصنع صاحب الحق فعنده يلازمه الى وقت قيام القاضى عن المجلس فان احضر البينة فبها وان اقام مستورين او شاهد عدلا لايكفل عند ابى حنيفةؒ بل يحبسه للتهمة حتى يتبين الحق وان لم يحضر شيئا من ذلك خلى سبيله

ترجمہ. اور قید نہیں کرے گا مدعی علیہ کو یہاں تک کہ دو ایسے گواہ گواہی دیں جو مستور ہوں یا ایک عادل گواہ جب ذکر کیا کہ جبر

نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو بیان کیا کہ صاحب حق کیا کرے گا تو امام صاحب کے نزدیک اس کے پیچھے لگ جائے گا قاضی کے چلے جانے کے وقت تک مجلس سے اگر اس نے گواہ حاضر کئے تو اچھی بات ہے اور اگر قائم کئے دو مستور الحال یا ایک عادل کو تو کفالت نہیں لے گا امام صاحب کے نزدیک بلکہ اس کو قید میں ڈال دے گا یہاں تک کہ حق ظاہر ہو جائے اور اگر نہ مستورین کو اور ایک عادل کو حاضر کیا تو اس کا راستہ چھوڑ دے گا

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ حد اور قصاص کے دعوے میں نفس مدعی کے دعوے سے کسی کو قید نہیں کیا جائے گا بلکہ انتظار کیا جائے گا کہ اگر مدعی یا تو دو مستور الحال گواہ قائم کر دے یعنی ایسے گواہ جن کی نہ عدالت معلوم ہو اور نہ فسق معلوم ہو یا ایک عادل آدمی گواہی دیدے یعنی یا عدد ہو یا عدالت تو پھر اس کو قاضی قید میں ڈال سکتا ہے

امام ابوحنیفہؒ نے جب یہ فرمایا کہ حد اور قصاص میں مدعی علیہ سے کفیل نہیں لیا جائے گا یعنی اس پر جبر نہ کیا جائے گا تو اب فرماتے ہیں کہ صاحب حق کیا کرے گا تو فرماتے ہیں اگر صاحب حق کے پاس گواہ نہ ہو تو مدعی خود مدعی علیہ کی نگرانی کرے گا جب تک قاضی کی مجلس قائم ہو اس وقت تک اگر قاضی کی مجلس کے اختتام تک مدعی نے گواہ پیش کر دئے تو اچھی بات ہے قاضی اس کے مطابق فیصلہ کرے گا اور اگر اس نے گواہ تو قائم کر دئے لیکن ناقص یعنی گواہی میں دو باتیں ضروری ہیں ایک عدد کہ گواہ دو ہوں دوم عدالت کہ گواہ عادل ہوں یہاں پر مدعی نے پیش تو کر دئے ہیں لیکن ناقص یعنی یا ایک عادل گواہ پیش کیا یا دو گواہ پیش کئے لیکن وہ دونوں مستور الحال ہیں تو اس صورت میں قاضی مدعی علیہ پر حق یا قصاص لازم تو نہیں کرے گا لیکن مدعی علیہ کو جیل میں ڈال دے گا اور اس سے کفالہ بالنفس نہیں لے گا تو قاضی اس کو جیل میں اس وقت تک ڈالے گا کہ یا تو مدعی کامل گواہی پیش کر کے اس پر حد اور قصاص ثابت کرے اور اگر اس نے بینہ کاملہ پیش نہ کیا تو قاضی مدعی علیہ کو جیل سے رہا کر دے گا اسلئے کہ مزید اس کو جیل میں رکھنا بلا فائدہ ہے لھذا اس کو جیل سے رہا کر دے گا۔

وصح الرهن والكفالة بالخراج لانه دين مطالب به بخلاف الزكوة لانها مجرد فعل وانما اورد هذه المسئلة ههنا وان كان الحق ان يذكر في الكفالة بالمال لانه في ذكر الكفالة بالنفس في الحدود والقصاص وللخراج مناسبة بالحدود لماعرف في اصول الفقه ان فيه معنى العقوبة فلهذه المناسبة اوردهھنا ليعلم ان حكمه حكم الاموال حتي يجبر فيه علي الكفالة بالنفس بناء علي صحة الكفالة فيه

ترجمہ. اور صحیح ہے رہن اور کفالہ خراج کے بدلے میں اس لئے کہ یہ دین ہے اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے برخلاف زکوۃ کے کیونکہ یہ تو مجرد فعل ہے اور یہ مسئلہ یہاں پر لایا اگرچہ اس کا حق یہ تھا کہ کفالہ بالمال میں ذکر کیا جاتا اس مسئلے کا کفالہ بالنفس میں ذکر کرنا

حدود اور قصاص کی مناسبت سے ہے اور خراج کی مناسبت ہے حدود کے ساتھ جیسے کہ اصول فقہ سے معلوم ہوا ہے کہ اس میں عقوبت کا معنی ہے اس مناسبت کی وجہ سے اس کو یہاں لایا تا کہ معلوم ہو جائے کہ اس کا حکم اموال کی طرح ہے یہاں تک کہ مجبور کیا جاتا ہے اس میں کفالہ بالنفس پر مبنی ہے اس پر کہ کفالہ صحیح ہے خراج میں۔

تشریح: خراج میں کفالت: فرماتے ہیں کہ خراج میں رہن اور کفالہ دونوں جائز ہیں یعنی اگر کسی ذمی پر خراج لازم ہوا اور پھر کسی نے ذمی کی طرف سے خراج ادا کرنے پر کفالت لے لی تو یہ جائز ہے یا خراج کے عوض میں رہن رکھا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ خراج ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے بندوں کی جانب سے حتیٰ کہ خراج ادا نہ کرنے کی صورت میں ذمی کو محبوس کیا جاتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خراج دین ہے اور دین کے عوض رہن رکھنا یا کفالہ لینا جائز ہے۔

بخلاف الزکوۃ ....فرماتے ہیں کہ خراج کے بدلے میں رہن رکھنا یا کفالہ لینا جائز ہے لیکن اگر کسی پر زکوۃ واجب ہو جائے تو زکوۃ کے عوض میں رہن رکھنا یا زکوۃ کے بدلے میں کفالہ لینا جائز نہیں ہے اس لئے زکوۃ دین نہیں ہے بلکہ زکوۃ تو فعل ادائیگی کا نام ہے یہی وجہ ہے کہ زکوۃ نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتی اور دین میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح خراج ادا کرنے میں بھی نیت کی ضرورت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ زکوۃ دین نہیں ہے بلکہ فعل ادائیگی کے نام ہے جو اللہ کو مقصود ہے۔

وانما اورد ھھنا ....ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض....یہ ہے کہ خراج کا تعلق مال سے ہے تو خراج کو کفالہ بالمال میں ذکر کرنا چاہئے تھا نہ کہ کفالہ بالنفس میں۔

جواب..خراج کا ذکر یہاں پر اس لئے کیا گیا کہ خراج کی مناسبت ہے حدود اور قصاص کے ساتھ ہے اس لئے کہ حدود اور قصاص میں عقوبت کا معنی ہے اور خراج میں بھی عقوبت کا معنی ہے اور یہاں ماقبل میں چونکہ حدود اور قصاص میں کفالے کا ذکر ہو گیا تو اس مناسبت سے کفالہ بالخراج کو یہاں ذکر کیا تا کہ معلوم ہو جائے کہ خراج کا حکم عام اموال کی طرح ہے تو خراج میں ذمی کو کفالہ بالنفس پر مجبور کیا جاتا ہے۔اس کی دلیل کہ خراج مال اور دین ہے یہ ہے کہ خراج میں کفالہ صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ خراج دین ہے۔

واخذ الکفیل بالنفس ثم اخر فھما کفیلان ای لیس اخذ الکفیل الثانی ترکا للاول .

ترجمہ: اور صحیح ہے کفیل بالنفس لینا پھر دوسرا لینا تو دونوں کفیل ہوں گے یعنی دوسرا کفیل لینا پہلے کو چھوڑنا نہیں ہے

تشریح: اگر کفیل متعدد ہوں؟ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مکفول لہ نے مکفول عنہ سے ایک کفیل بالنفس لے لیا اور پھر

اس کے بعد اسی مکفول عنہ سے دوسرا کفیل بالنفس لے لیا تو یہ جائز ہے اور یہ دونوں کفیل کفیل بالنفس ہوں گے یعنی دونوں سے مکفول عنہ کے حاضر کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا اگر ایک نے حاضر کیا تو اس کا ذمہ بری ہو گیا لیکن دوسرے کا ذمہ بری نہیں ہوا ہے جب تک مکفول عنہ کو اپنے کفالے سے حاضر نہ کرے ۔اور دوسرے کفیل لینے کا یہ مطلب نہ ہوگا مکفول لہ نے پہلے کفیل کو بری کر دیا ہے کیونکہ بسا اوقات ایک آدمی ایک سے زیادہ کفیل بھی لیتا ہے جس کا مقصود مضبوطی کو حاصل کرنا ہے

والکفالة بالمال تصح وان جهل المکفول به اذاصح دینه الدین الصحیح دین لایسقط الابالاداء اوالابراء وهو احتراز عن بدل الکتابة فانه غیر صحیح اذالمولی لایستوجب علی عبده دینا وهو یسقط بالعجز

ترجمہ...اور کفالہ بالمال صحیح ہے اگر چہ مکفول بہ مجہول ہو جبکہ دین صحیح ہو اور دین صحیح وہ ہے کہ جو ساقط نہیں ہوتا مگر ادا کرنے سے یا بری کرنے سے اور یہ احتراز ہے بدل کتابت سے اس لئے کہ یہ دین غیر صحیح ہے کیونکہ، مولی اپنے غلام پر دین واجب نہیں کر سکتا اور یہ ساقط ہوتا ہے عاجز ہونے سے

تشریح: کفالہ بالمال کی تفصیل:

فرماتے ہیں کہ کفالہ بالمال صحیح ہے مال مکفول بہ کی مقدار معلوم ہو یا مجہول بشرطیکہ دین دین صحیح ہو اور دین صحیح اس کو کہتے ہیں کہ جس کا بندوں کی طرف سے کوئی مطالبہ کرنے والا ہو اور مدیون سے وہ ساقط نہ ہو سکتا ہو مگر یہ کہ یا تو مدیون اسی کو ادا کر دے یا دائن مدیون کو بری کر دے۔

تو دین صحیح کی قید سے احتراز ہے بدل کتابت سے کیونکہ بدل کتابت ان دونوں صورتوں کے بغیر بھی ساقط ہوتا ہے اس طور پر کہ مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے اپنے آپ کو عاجز کر دے تو اس صورت میں نہ مکاتب نے دین ادا کیا ہے اور نہ مولی نے اس کو بری کر دیا ہے مگر اس کے باوجود بدل کتابت ساقط ہو گیا تو معلوم ہوا کہ یہ دین صحیح نہیں ہے اور یہ بھی کہ مولی اپنے غلام پر دین واجب نہیں کر سکتا اس لئے کہ غلام مولی کا عین ہے اور آدمی اپنے آپ پر دین واجب نہیں کر سکتا

بنحو کفلت بمالک علیه تصح هذه الکفالة وان کان المال المکفول به مجهولا اوبمایدرکک فی هذاالبیع هذاالضمان یسمی ضمان الدرک وهو ضمان الاستحقاق ای یضمن للمشتری رد الثمن ان استحق المبیع مستحق .

ترجمہ...جیسے یہ کہے کہ میں اسکا کفیل ہو گیا جو تیرا اس پر ہے یہ کفالہ صحیح ہے اگر چہ مال مکفول بہ مجہول ہو یا جو تجھ کو اس بیع میں

پڑے اس ضمان کو ضمان درک کہا جاتا ہے اور یہ ضمان الاستحقاق ہے یعنی ضامن ہوگا مشتری کیلئے ثمن واپس کرنے کا اگر مبیع کوئی مستحق لے گیا

تشریح: کفالہ بالمال منعقد ہونے کے الفاظ..

فرماتے ہیں کہ کفالہ بالمال ان الفاظ سے منعقد ہوتا ہے کہ میں کفیل ہوگیا اس کا جو تیرا اس پر ہے چاہے مقدار بیان کردے کہ ایک ہزار ہے مثلا یا مقدار بیان نہ کرے بلکہ مجہول چھوڑ دے کہ جو تیرا اس پر ہے یا جو تجھ کو اس بیع میں لاحق ہوگا میں اسکا ذمہ دار ہوں

ضمان درک۔ اس ضمان کو ضمان درک کہتے ہیں اور ضمان درک اصل میں یہ ہے کہ ایک مشتری کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے لیکن وہ اس بات سے ڈرتا ہے کہ اس مبیع کا کوئی مستحق نکل آئے گا اور وہ مبیع کو لیجائے گا تو میرا ثمن ضائع ہوجائے گا کوئی آدمی اس کو یہ ضمانت دیتا ہے کہ اگر مبیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو تیرے ثمن کا میں ضامن ہوں اور میں آپ کو ثمن واپس کردوں گا تو اس صورت میں بھی مال مکفول بہ مجہول ہے اور یہ کفالہ جائز ہے تو معلوم ہوا کہ مال مجہول کا کفالہ جائز ہے

او علق الكفالة بشرط ملائم نحو مابايعت فلانا او ماذاب لك عليه وماغصبك فعلى فعلى ماذاب اى ماوجب ففى هذه الصورة ماشرطية معناه ان بايعت فلانا فيكون التعليق وعنى بالملائم المناسب فان هذه الاشياء اسباب لوجوب المال فيناسب ضم الذمة الى الذمة فقوله مابايعت فلانا اى مابايعت منه فانى ضامن لثمنه لامااشتريت منه فانى ضامن للمبيع فان الكفالة بالمبيع لايجوز على ما يأتى

ترجمہ.. یا کفالے کو معلق کردیا شرط مناسب کے ساتھ جیسے اگر تو نے فلاں شخص کے ساتھ خرید وفروخت کی تو وہ مجھ پر ہے اور جو کچھ تیرے واسطے اس پر واجب ہوگا یا جو کچھ وہ تجھ سے چھین لے وہ مجھ پر ہے ماذاب کے معنی ہے ماوجب تو اس صورت میں ماشرطیہ ہے معنی ہے کہ اگر تو نے فلاں کے ساتھ خرید وفروخت کی تو یہ تعلیق کے معنی میں ہے اور ملائم سے مراد مناسب ہے کیونکہ یہ چیزیں اسباب ہیں مال واجب ہونے کی تو مناسب ہے ذمے کو ذمے کے ساتھ ملانا تو یہ قول کہ مابایعت فلانا کے معنی ہے کہ جو تو نے اس سے خرید لیا تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں یہ معنی نہیں کہ جو تو نے اس کو فروخت کیا میں اس مبیع کا ضامن ہوں کیونکہ کفالہ بالمبیع جائز نہیں ہے جیسے کہ آئے گا

تشریح: کفالہ کو شرط پر معلق کرنا.

اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ شروط دو قسم پر ہیں (۱) وہ شروط جو کفالے کے مناسب ہوں (۲) وہ شروط جو کفالے کے

مناسب نہ ہوں تو فرماتے ہیں کہ کفالے کو شروط مناسبہ کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے یعنی جو شروط کفالے کے مناسب ہوں ان کے ساتھ کفالے کو معلق کرنا صحیح ہے جیسے اگر تو نے فلاں شخص کے ساتھ خرید وفروخت کی تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں یا تیرے فلاں پر جو کچھ لازم ہوگیا اس بیع میں تو میں اسکا ضامن ہوں یا اگر فلاں نے تجھ سے کوئی چیز غصب کی تو میں اس کی قیمت کا ضامن ہوں کیونکہ یہ سب چیزیں مال واجب ہونے کے اسباب ہیں تو اس کے ساتھ کفالہ مناسب ہے اس لئے کہ کفالہ تو ایک ذمے کے ساتھ دوسرا ذمہ ملانا ہے اور جب ایک ذمے پر مال واجب ہوگیا تو اب اس کے ساتھ دوسرا ذمہ ملانا مناسب ہے

قوله مابايعت فلانا..شارح فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر تو نے فلاں کو کوئی چیز فروخت کردی اور تیرا اس پر ثمن لازم ہوگیا تو اس ثمن کا میں ضامن ہوں یہ کفالت صحیح ہے لیکن اگر اسکا یہ معنی لیا جائے کہ اگر تو نے فلاں سے کوئی چیز خرید لی تو مبیع کا میں ضامن ہوں تو یہ کفالت صحیح نہیں ہے اس لئے کہ کفالہ بالمبیع جائز نہیں ہے کیونکہ یہ تو کفالہ بالعین ہے اور کفالہ بالاعیان ناجائز ہے جیسے کہ آگے آئے گا۔

وان علقت بمجرد الشرط فلاكان هبت الريح او جاء المطر فان كفل بمالك عليه ضمن قدر ماقامت به بينة وبلابينة صدق الكفيل فيما يقر به مع حلفه والاصيل فيمايقر باكثر منه على نفسه فقط اى ان لم يقم البينة صدق الكفيل فى مقدار ما يقر به مع انه يحلف على نفى الزيادة وينبغى ان يحلف على العلم بانك لاتعلم ان اكثر من هذا وجب على الاصيل فان نكل او اقر بالزائد لزم عليه وانما يحلف على العلم لان الحلف فيما يجب على الغير ليس الاعلى العلم وان اقر الاصيل باكثر مما اقر به الكفيل يكون ذلك مقتصرا عليه لان الاقرار حجة قاصرة وكلمة فى قوله فيما يقر به موصولة والضمير فى به راجع الى ماوفى قوله فيمايقر باكثرمنه مصدرية اى صدق الاصيل ى اقراره باكثر منه اى ممايقر به الكفيل ولوجعلت موصولة يفسد المعنى لانه حينئذيصير تقدير الكلام صدق الاصيل فى الشىء الذى يقر باكثر منه اى من ذلك الشىء فالشىء الذى يقر الاصيل باكثر منه هو مااقر به الكفيل والغرض والغرض ان الاصيل يصدق فى الاكثر لانه يصدق فيما اقر به الكفيل

ترجمہ..اور اگر کفالے کو معلق کردیا گیا مجرد شرط کے ساتھ تو صحیح نہیں جیسے یہ کہا کہ جب ہوا چلے یا پانی برسے پس اگر کفالت لی کہ جو کچھ تیرا اس پر ہے تو ضامن ہوگا اس مقدار کا جس پر گواہ قائم ہوجائے اور اگر گواہ نہ ہو تو کفیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا وہ اقرار کرتا ہے قسم کے ساتھ اور اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس کے اقرار میں کفیل کی مقدار سے زیادہ میں اصیل کی

ذات پر فقط یعنی اگر گواہ قائم نہ ہوئے تو کفیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا وہ اقرار کر رہا ہے ساتھ اس کے کہ اس کو قسم دی جائے گی زیادتی کی نفی پر اور مناسب ہے کہ اس کو قسم دی جائے علم پر کہ تجھے معلوم نہیں کہ اس سے زیادہ اصیل پر واجب نہیں ہے پس اگر اس نے انکار کیا یا اقرار کیا تو زیادتی اس پر لازم ہو جائے گی اور اس کو قسم دی جائے گی علم پر اسلئے کہ قسم اس چیز پر جو غیر پر لازم ہوتی ہے نہیں ہوتی مگر علم پر اور اگر اقرار کیا اصیل نے اس مقدار سے زیادہ پر جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے تو یہ اقرار خاص رہے گا اصیل پر اس لئے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اور کلمہ ما مصنف کے قول فیما یقر بہ میں ما موصولہ ہے اور بہ میں جو ضمیر ہے وہ راجع ہے ما کی طرف اور اس قول میں فیما یقر باکثر منہ ، ما مصدریہ ہے یعنی اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس کے اقرار میں اس سے زیادہ میں یعنی اس مقدار سے زیادہ میں جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے اگر اسکو موصولہ بنایا جائے تو معنی فاسد ہو جائے گا کیونکہ اس وقت تقدیر کلام یوں ہو جائے گی کہ اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس شی میں جس کا وہ اقرار کر رہا ہے اس سے زیادہ میں تو وہ شیء جس کا اصیل اقرار کر رہا ہے اس سے زیادہ تو وہ چیز ہے جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے اور غرض تو یہ ہے کہ اصیل کی تصدیق کی جائے گی زیادتی میں یہ نہیں کہ اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس پر کفیل اقرار کر رہا ہے

تشریح: اس عبارت میں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفالہ کو معلق کر دیا مطلق شرط کے ساتھ یا شرط غیر ملائم کے ساتھ تو ایسی شرط پر کفالہ معلق کرنا جائز نہیں ہے مثلاً ایک آدمی یہ کہے کہ اگر آندھی چلی یا مینہ برسا تو میں کفیل ہوں یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ شروط کفالہ کے ساتھ مناسب نہیں ہیں

کفیل کی تصدیق کتنی مقدار میں کی جائیگی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ جو کچھ تیرا فلاں پر ہے میں اس کا کفیل ہوں یعنی مکفول بہ مجہول ہے مگر اس کے باوجود کفیل نے اس کی کفالت لے لی پھر گواہوں کے ذریعے ثابت ہوا کہ مکفول لہ کا مکفول عنہ پر ہزار روپے ہیں تو کفیل اس ایک ہزار کا ضامن ہوگا کیونکہ گواہوں سے جو چیز ثابت ہو جائے وہ مشاہدے سے ثابت ہونے کے مانند ہے اسلئے کہ اگر کفیل اس چیز کا مشاہدہ کرتا جو مکفول عنہ پر واجب ہے تو کفیل پر وہ پوری مقدار واجب ہوتی اسی طرح یہاں بھی ہے اور اگر مکفول لہ نے مقدار پر گواہ قائم نہ کئے اور پھر کفیل اور مکفول لہ کا اختلاف ہو گیا مقدار میں کہ مکفول لہ کہتا ہے میرا مکفول عنہ پر ایک ہزار روپے واجب ہیں اور کفیل کہتا ہے کہ نہیں بلکہ پانچ سو روپے ہیں تو ایسی صورت میں کفیل کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ یعنی کفیل کا قول اس مقدار میں معتبر ہوگا جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے اور مکفول عنہ جس زیادتی کا اقرار کر رہا ہے وہ زیادتی کفیل پر لازم نہ ہوگی اور کفیل کو جو قسم دی جاتی ہے وہ نفی پر دی جائے گی یعنی کفیل یہ کہے گا کہ اصیل پر پانچ سو روپے واجب ہیں پانچ سے

زیادہ واجب نہیں ہیں شارحؒ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ قسم دی جائے نفی علم پر یعنی یوں کہے کہ خدا کی قسم مجھے معلوم نہیں ہے کہ اصیل پر اس سے زیادہ واجب ہے اور اس طریقے پر قسم اس لئے دی جائے گی کہ جو قسم دی جاتی ہے اس چیز پر جس کا تعلق غیر کے ساتھ ہو تو ایسی قسم علم پر دی جاتی ہے نہ کہ یقین پر کیونکہ غیر کے فعل میں آپ یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہوا ہوگا ہاں اپنے علم کی نفی کر سکتے ہیں کہ مجھے معلوم نہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ جب کفیل کو قسم پیش کی گئی اور اس نے قسم سے انکار کیا یا اس نے اقرار کیا اس مقدار پر جس کا کفیل دعوی کر رہا ہے تو یہ زیادتی بھی کفیل پر لازم ہو جائے گی اور اگر کفیل نے زیادتی سے انکار کیا اور قسم بھی کھائی کہ مجھے معلوم نہیں کہ اس سے زیادہ اصیل پر واجب ہے تو اس صورت میں کفیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا کفیل دعوی کر رہا ہے یعنی پانچ سو روپے اور جو زیادتی ہے مثلاً مزید پانچ سو روپے وہ کفیل پر لازم نہ ہوں گے ہاں اصیل پر لازم ہوں گے کیونکہ اصیل خود اس کا اقرار کر رہا ہے اور اصیل کا اقرار چونکہ حجت قاصرہ ہے لھذا اس کی ذات پر منحصر رہے گا اور کفیل کی طرف متعدی نہ ہوگا کیونکہ اصیل کی ولایت نہیں ہے کفیل پر ہاں اپنی ذات پر ولایت حاصل ہے تو اسکی ذات پر زیادتی لازم ہوگی

عبارت کی وضاحت: شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول میں جو دو جگہ لفظ ما آیا ہے ایک اس قول میں ,, صدق الکفیل فیما یقر بہ ،، اس میں لفظ ما موصولہ ہے اور یقر بہ اسکا صلہ ہے اور بہ میں (ہ) ضمیر راجع ہے ما موصولہ کی طرف اور ایک اس قول میں ,, والاصیل فیما یقر باکثر منہ ،، اس میں ما مصدریہ ہے کہ تصدیق کی جائے گی اصیل کی اس کے اقرار میں اس سے زیادہ میں یعنی اس مقدار سے زیادہ میں جس کا کفیل اقرار کرتا ہے اس صورت میں عبارت کا مطلب صحیح بنتا ہے اور عبارت بے غبار رہتی ہے۔

لیکن اگر دونوں جگہوں میں ما کو موصولہ بنایا جائے تو معنی فاسد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں تقدیر کلام یوں ہوگی ,, صدق الاصیل فی الشیء الذی یقر باکثر منہ ای من ذلک الشیء الخ ،، یعنی اصیل کی تصدیق کی جائیگی اس شئ (مقدار) میں جس کا اصیل اقرار کرتا ہے اس سے زیادہ، میں باکثر متعلق ہے صدق کے ساتھ یعنی اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار سے زیادہ پر جس کا اصیل اقرار کرتا ہے تو جس مقدار کا اصیل اقرار کرتا ہے اسکا غیر اور اس سے زیادہ تو وہ مقدار ہے جس کا کفیل اقرار کرتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کا کفیل اقرار کرتا ہے حالانکہ غرض یہ نہیں ہے بلکہ غرض یہ ہے کہ اصیل کی تصدیق کی جائے گی اس مقدار میں جس کفیل انکار کرتا ہے تو اس زیادتی میں اصیل کی تصدیق کی جائے گی اور یہ اس وقت صحیح ہوگا جبکہ دوسری جگہ میں ما موصولہ بنایا جائے (واللہ اعلم)

وللطالب مطالبةمن شاء من اصيل و كفيل ومطالبتهما فان طالب احدهما فله مطالبة الأخر هذابخلاف المالک اذااختار احد الغاصبين فان اختيار ہ احدهما يتضمن تمليكه يعني اذاقضى القاضي بذلک كذا في مبسوط شيخ الاسلام فاذاملک احدهما لايمكنه ان يملک الأخر

ترجمہ: .اور مکفول لہ کو مطالبے کا حق جس سے چاہے اصیل سے یا کفیل سے یا دونوں سے اگر ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے سے بھی مطالبے کا حق ہے برخلاف مالک کے کہ جب اس نے اختیار کیا دو غاصبوں میں سے ایک کو کیونکہ ایک کو اختیار کرنا متضمن ہے اس کو مالک بنانے کا یعنی جب قاضی نے اس پر فیصلہ کیا اسی طرح مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ جب ایک کو مالک بنا دیا تو ممکن نہیں ہے دوسرے کو مالک بنانا

تشریح مکفول لہ کس سے مطالبہ کرے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کفالہ تام ہو گیا تو اس کے بعد مکفول لہ کو یہ اختیار ہے کہ اگر چاہے اصیل سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اور کفیل سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اور دونوں سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اصیل سے تو اسلئے کہ اسکا ذمہ فارغ نہیں ہوا ہے اور کفیل سے اس لئے کہ کفالت کی وجہ سے کفیل کا ذمہ بھی اصیل کے ذمے کے ساتھ مل گیا ہے اور دونوں سے اسلئے کہ دونوں ذمے مل گئے

بخلاف المالک : صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی سے دو آدمیوں نے ایک چیز غصب کی مثلا کپڑے کا ایک تھان غصب کیا اور پھر مالک نے ایک سے ضمان لینا اختیار کیا یعنی قاضی نے ایک غاصب پر ضمان کا فیصلہ کیا تو اس کے بعد مالک دوسرے غاصب سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ ایک غاصب پر ضمان کا فیصلہ کرنا متضمن ہے اس بات کو کہ مالک نے اس غاصب کو شئی مغصوب کا مالک بنا دیا ہے اور شئی مغصوب کا مالک ایک شخص کو بنا دیا تو دوسرے کو مالک نہیں بنا سکتا لھذا جب ایک غاصب پر ضمان کا فیصلہ ہو گیا تو اب دوسرے سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور کفالت میں جب ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔

وتصح بامر الاصيل وبلاامره لم ان امره رجع عليه بعد ادائه الى طالبه ولايطالبه قبله بخلاف الوكيل بالشراء فانه اذا اشترى كان له مطالبة الثمن من مؤكله قبل ادائه الى البائع لانه العقد بين الوكيل والمؤكل مبادلة حكمية وان لم يأمره لم يرجع فان لوزم الكفيل بالمال فله ملازمة اصيله وان حبس فله حبسه لانه لحقه هذاالضرر بامره فيعامله بمثله

ترجمہ..اور کفالہ صحیح ہے مکفول عنہ کے حکم سے اور اس کے حکم کے بغیر پھر اگر اس کو حکم کیا ہو تو رجوع کرے اس پر ادا کرنے کے بعد مکفولہ کو اور ادا کرنے سے پہلے مطالبہ نہیں کرسکتا برخلاف خریداری کے وکیل کے کہ اگر اس نے خرید لیا تو اس کو ثمن کے مطالبے کا حق ہے اپنے مؤکل سے ادا کرنے سے پہلے بائع کو اس لئے کہ منعقد ہوا ہے وکیل اور مؤکل کے درمیان مبادلۂ حکمیہ اور اگر اس کو حکم نہ کیا ہو تو رجوع نہیں کرے گا پس اگر کفیل بالمال کو لازم پکڑا گیا تو اس کو حق ہے کہ وہ مکفول عنہ کو لازم پکڑے اور اگر کفیل قید کیا گیا تو اس کے لئے جائز ہے مکفول عنہ کو قید کرنا کیونکہ یہ ضرر اس کو لاحق ہوا ہے اس کے حکم سے تو اس کے ساتھ اس جیسا معاملہ کرے گا

تشریح: کفیل مال کا رجوع کرے گا یا نہیں؟

کفالہ بالمال میں کفیل دو قسم کا ہوتا ہے (۱) کفیل نے کفالت کی ہو مکفول عنہ کے حکم اور امر سے (۲) کفیل نے کفالت کی ہو مکفول عنہ کے حکم اور امر کے بغیر یعنی اپنی طرف سے کفالت کی ہو

پس اگر کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہو اور کفیل نے مکفول لہ کو مال ادا کیا تو کفیل اس مال کا رجوع کرے گا مکفول عنہ پر کیونکہ کفیل نے اپنے غیر کا قرضہ ادا کیا ہے اس کے حکم سے اور جو شخص اپنے غیر کا قرضہ ادا کرے اسکے حکم سے تو اس کو واپس لینے کا حق حاصل ہوتا ہے اس لئے کفیل بامرہ کو مکفول عنہ سے ادا کیا ہوا مال واپس لینے کا حق حاصل ہے لیکن کفیل کو مکفول عنہ سے واپس لینے کا حق اس وقت ہے جبکہ کفیل نے دین ادا کر دیا ہو مکفول لہ کو جب تک کفیل نے مکفول لہ کو دین ادا نہ کیا ہو اس وقت تک کفیل کو مکفول عنہ پر رجوع کا حق حاصل نہیں ہے

بخلاف الولکیل بالشراء :

اور یہ مسئلہ وکیل بالشراء کا خلاف ہے یعنی جب ایک آدمی دوسرے آدمی کو وکیل بنایا کسی چیز کے خریدنے کا اور وکیل نے چیز خرید کر ابھی تک بائع کو ثمن ادا نہیں کیا ہے تو وکیل مؤکل سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ وکیل اور مؤکل کے درمیان ایک مبادلۂ حکمیہ منعقد ہوا ہے حقیقت مبادلہ تو موجود نہیں ہے لیکن ایک حکمی مبادلہ موجود ہے وہ اس طرح کہ جب مبیع وکیل کے پاس تھی اسکے احکام وکیل کی طرف راجع ہوتے تھے اور جب وکیل کے پاس سے مؤکل کے پاس چلی گئی تو اب احکام مؤکل کی طرف راجع ہوتے ہیں تو گویا کہ یک الگ عقد ہو گیا وکیل اور مؤکل کے درمیان لھذا وکیل مؤکل سے ثمن کا مطالبہ کرسکتا ہے بائع کو ادا کرنے سے پہلے

اور اگر مکفول عنہ نے کفیل کو حکم اور امر نہ کیا ہو کفالہ کرنے کا تو کفیل دین ادا کرنے کے بعد مکفول عنہ پر رجوع نہیں کرسکتا اس

لئے کہ کفیل تبرع اور احسان کرنے والا ہے اور احسان کرنے والا اپنے احسان کا بدلہ نہیں لیتا

فان لوزم الکفیل : مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ اپنا دین وصول کرنے کیلئے کفیل کا دامن گیر ہو گیا یعنی ہر وقت کفیل کے پیچھے پڑا رہتا ہے تو کفیل کو بھی اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کا دامن گیر ہو یعنی کفیل مکفول عنہ کا پیچھا کرے یہاں تک کہ مکفول عنہ کفیل کا دامن چھڑا دے کیونکہ مکفول عنہ نے کفیل کو اس مصیبت میں مبتلا کیا ہے تو اس مصیبت سے نجات دلانا بھی اس پر لازم ہوگا اور اگر مکفول لہ نے اپنے دین کی وجہ سے کفیل کو قید کرادیا تو کفیل کو بھی اختیار ہے کہ وہ مکفول عنہ کو قید کرادے اس شرط پر کہ کفالہ اس کے حکم سے ہوا ہو کیونکہ کفیل کو جو یہ پریشانی لاحق ہوئی ہے وہ مکفول عنہ کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے تو مکفول عنہ پر واجب ہے کہ وہ کفیل کو اس مصیبت سے نجات دلادے اور مکفول عنہ کفیل کو نجات نہ دلا سکے تو کفیل کو مکفول عنہ کے ساتھ وہی معاملہ جائز ہوگا جو مکفول لہ کفیل کے ساتھ کرتا ہے

وان ابرأ الاصیل او اوفی المال برئ الکفیل وان ابرئ هو لایبرأ الاصیل لان الدین علی الاصیل فالبرائة عنه توجب البرائة عن المطالبة بخلاف العکس وان اخر عن الاصیل تأخر عنه بخلاف عکسه اعتبار اللابراء المؤقت بالمؤبد

ترجمہ..اگر مدعی نے اصیل کو بری کیا یا اصیل نے دین ادا کیا تو کفیل بری ہو جائے گا اور اگر کفیل کو بری کیا گیا تو اصیل بری نہ ہوگا کیونکہ دین تو اصیل پر ہے تو اس کو بری کرنا واجب کرتا ہے کفیل کی برائت کو مطالبہ سے برخلاف اس کے عکس کے اور اگر مکفول لہ نے اصیل سے دین مؤخر کردیا تو کفیل سے بھی مؤخر ہو جائے گا برخلاف اس کے عکس کے ایک معین وقت تک بری کرنے کو دائمی طور پر بری کرنے پر قیاس کیا ہے۔

تشریح: اصیل کو بری کرنے سے کفیل بھی بری ہو جائے گا:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے اصیل یعنی مکفول عنہ کو دین سے بری کردیا یا مکفول لہ نے اصیل سے دین وصول کیا تو کفیل بھی بری ہو جائے گا اس لئے کہ دین اصیل پر ہے بنا بر قول صحیح پس جب مکفول عنہ کو بری کرنے سے جب اصیل سے دین ساقط ہو گیا تو کفیل سے مطالبہ بھی ساقط ہوگا لیکن اگر مکفول لہ نے کفیل کو بری کیا تو اس سے اصیل سے دین ساقط نہ ہوگا کیونکہ کفیل مکفول عنہ کا تابع ہے اور مکفول عنہ تابع نہیں ہے پس اگر کفیل کو بری کرنے سے اصیل کو بری کردیا جائے تو اصیل کا اپنے تابع کا تابع ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ قلب موضوع ہے اس لئے ہم نے کہا کہ کفیل کو بری کرنے سے اصیل بری نہ ہوگا

کفیل کو بری کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر مکفول لہ نے اصیل سے دین مؤخر کر دیا تو یہ کفیل سے مؤخر ہو جائے گا لیکن اگر مکفول لہ نے کفیل سے دین مؤخر کر دیا تو اصیل سے مؤخر نہ ہوگا اس لئے کہ دین مؤخر کرنا چونکہ ایک مدت تک کیلئے مطالبے کو ساقط کرنا ہے تو یہ ابراء مؤقت ہے اس لئے اس کو قیاس کیا جائے گا ابراء مؤبد پر اور ابراء مؤبد کی صورت میں چونکہ اصیل کے بری کرنے سے کفیل بری ہو جاتا تھا اور کفیل کے بری کرنے سے اصیل بری نہ ہوتا تھا تو یہاں بھی اس طرح کیا جائے گا

فان صالح الكفيل الطالب عن الف على مائة برئ الكفيل والاصيل ورجع على الاصيل بها ان كفل بامره لانه اضاف الصلح الى الالف الذى هو الدين على الاصيل فيبرئ عن تسع مائة وبرائته توجب برئة الكفيل فان كانت الكفالة بامره رجع الكفيل بمادى وهو المائة

ترجمہ۔ اگر کفیل نے مکفول لہ سے صلح کی ہزار سے سو پر تو کفیل اور اصیل دونوں بری ہو جائیں گے پس اگر کفالہ اصیل کے امر سے ہوا ہو تو کفیل رجوع کرے گا اس کا جو اس نے ادا کیا ہے اصیل پر اور وہ سو ہے۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب کفیل نے مکفول لہ سے صلح کی ایک ہزار سے سو پر یعنی مدیون پر تو ایک ہزار روپے واجب تھے لیکن کفیل نے ان کے ساتھ صلح کی ایک سو روپے پر تو اس صورت میں کفیل اور اصیل دونوں نو سو روپے سے بری ہو جائیں گے اور کفیل نے چونکہ سو روپے مکفول لہ کو ادا کر دئے ہیں اس لئے کفیل اصیل سے صرف سو روپے کا رجوع کرے گا اگر کفالت اصیل کے حکم سے ہوئی تھی اصل وجہ اس میں یہ ہے کہ جب کفیل نے صلح ان دراہم کی طرف منسوب کی جو دین ہے اصیل پر اور پھر سو روپے پر صلح کی تو اصیل بری ہو گیا نو سو روپے سے اور اصیل کا بری کرنا واجب کرتا ہے کفیل کی برائت کو۔

وان صالح على جنس اخر رجع بالالف لانه مبادلة فيملكه الكفيل فيرجع بجميع الالف فان قلت ان الدين على الاصيل فكيف يملكه الكفيل لان تمليك الدين من غير من عليه الدين لايصح قلت اما عند من جعل الكفالة ضم الذمة الى الذمة في الدين فظاهر واما عند الأخرين فان المكفول له اذاملك الدين من الكفيل اما بالهبة او بالمعاوضة فالدين يجعل ثابتا في ذمة الكفيل ضرورة صحة التمليك كذا قالوا

ترجمہ۔ اور اگر صلح کی کفیل نے دوسری جنس پر تو رجوع کرے گا ہزار کا اس لئے کہ یہ مبادلہ ہے تو کفیل اس کا مالک ہوگا تو رجوع کرے گا پورے ہزار کا اگر تو کہے کہ دین تو اصیل پر ہے تو کفیل کیسے اس کا مالک ہوگا اس لئے کہ دین کا مالک بنانا اس کو جس پر دین نہ ہو صحیح نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ اس کے نزدیک جس نے کفالہ ذمے کو ذمے کے ساتھ ملانا قرار دیا ہے دین اس میں

تو ظاہر ہے اور دوسروں کے نزدیک کہ مکفول لہ نے جب دین کا مالک بنایا کفیل کو یا تو ہبہ سے اور یا معاوضے سے تو دین ثابت مانا جائے گا کفیل کے ذمہ میں تملیک کے صحیح بنانے کی ضرورت کی وجہ سے اسی طرح علماء نے فرمایا ہے

تشریح: اگر کفیل نے غیر جنس پر صلح کی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ غیر جنس پر صلح کی مثلا دین تو دراہم تھے اور کفیل نے ہزار سے ایک تھان کپڑے پر صلح کر کے کپڑے کا تھان مکفول لہ کو دیدیا تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے پورے ہزار روپے لے گا کیونکہ یہ حکما مبادلہ ہے یعنی کہا جائے گا کہ کفیل نے ایک ہزار کے عوض کپڑے کا ایک تھان مکفول لہ کو دیا ہے اور جب کفیل نے مکفول لہ کو ایک ہزار کے عوض میں ایک تھان دیدیا تو کفیل ایک ہزار کا مالک ہوگیا اور جب کفیل ایک ہزار کا مالک ہوگیا تو وہ ایک ہزار کا رجوع کرے گا مکفول عنہ پر اگر کفالت اس کی اجازت سے ہوئی ہو

فان قلت اعتراض: اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو کہا کہ جب کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ غیر جنس پر صلح کر لی تو کفیل مکفول عنہ سے پورا دین کا رجوع کرے گا اس لئے کہ کفیل دین یعنی ہزار روپے کا مالک ہوگا اب اعتراض یہ ہے کہ دین تو اصیل پر ہے کفیل پر تو بنا بر مذہب صحیح دین نہیں ہے بلکہ صرف مطالبہ ہے اب کفیل کو دین کا مالک بنانا تملیک الدین من غیر من علیہ الدین کے قبیل سے ہے یعنی اس شخص کو دین کا مالک بنانا جس پر دین نہ ہو یہ جائز نہیں ہے تو یہاں بھی کفیل کو دین کا مالک بنانا جائز نہ ہوگا۔

قلت جواب: شارح نے اس کے دو جواب دیے ہیں (۱) یہ ہے کہ جن حضرات کے نزدیک کفالہ نام ہے " ضم الذمة الی الذمة فی الدین " کا تو ان کے نزدیک کوئی اشکال لازم نہیں آتا اس لئے کہ اصیل پر بھی دین ہے اور کفیل پر بھی دین ہے اور جب کفیل پر دین ہے تو تملیک الدین من غیر من علیہ الدین نہ ہوا بلکہ تملیک الدین من علیہ الدین ہوا اس لئے کہ کفیل پر بھی دین ثابت ہے۔

لیکن یہ جواب درحقیقت ایک عذر کی شکل میں پیش کیا ہے اس لئے کمزور ہے لیکن جواب کے کمزور ہونے سے مدعی کمزور نہیں ہوتا اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مدعی کیلئے کوئی اور دلیل ہو۔

(۲) اور اگر کفالے کو " ضم الذمة الی الذمة فی الدین " قرار دیا جائے جیسے کہ مشہور ہے تو پھر اس کا جواب یہ ہے کہ کفیل دین کا مالک اس طرح ہوا کہ کفیل نے جب مکفول لہ کو غیر جنس ادا کر دی تو گویا مکفول لہ نے کفیل کو دین بیچ دیا مثلا مکفول لہ نے ایک تھان کے عوض کفیل کو ایک ہزار روپے فروخت کر دئے اور کفیل نے مکفول لہ سے دین خرید لیا تو اب کفیل دین کا مالک ہوا یا

مکفول لہ نے کفیل کو دین ہبہ کردیا تو بھی کفیل دین کا مالک ہوگیا اور جب کفیل دین کا مالک ہوگیا تو اب کفیل کو دین کا مالک بنانا تملیک الدین من غیر من علیہ الدین نہیں ہے بلکہ تملیک الدین من علیہ الدین ہوگیا اور یہ تاویل ہم اس لئے کرتے ہیں تاکہ تملیک صحیح ہو جائے۔

وان صالح من موجب الكفالة لم يبرأ لان الصلح ابراء الكفيل عن المطالبة فلايوجب براءة الاصيل وان قال الطالب للكفيل برئت الى من المال رجع على اصليه لان البرائة التى ابتدائها من الكفيل وانتهائها الى الطالب لاتكون الابالايفاء كانه قال برئت بالاداء الى فيرجع بالمال على الاصيل ان كانت الكفالة بامره وكذا فى برئت عند ابى يوسفؒ خلافا لمحمدؒ له ان البرائة يكون بالاداء والابراء فيثبت الادنى ولابى يوسفؒ انه اقر بالبرائة التى ابتدائها من المطلوب وهى بالاداء فيرجع وفى ابرئتك لايرجع قيل فى جميع ذلك انكان الطالب حاضرا يرجع اليه فى البيان

ترجمہ:.اور اگر کفیل نے اس حق کے بارے میں صلح کی جو کفالہ کی وجہ سے اس پر واجب ہوتا ہے تو اصیل بری نہ ہوگا کیونکہ یہ صلح کفیل کو بری کرنا ہے مطالبے سے اور یہ اصیل کو بری نہیں کرتا اور اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا کہ تو نے مال سے میری طرف برائت کرلی تو کفیل مکفول لہ سے مال واپس لے گا اس لئے کہ وہ کفالت جس کی ابتداء کفیل سے ہو اور انتہاء مکفول لہ تک ہو وہ نہیں ہوتی مگر ادا کرنے سے گویا کہ اس نے کہا کہ تو بری ہوگیا میری طرف مال ادا کرنے سے تو رجوع بالمال کرے گا اصیل پر اگر کفالت بامرہ ہو اور اسی طرح اس قول میں کہ تو بری ہوگیا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خلاف ثابت ہے امام محمدؒ کیلئے امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ برائت ہوتی ہے ادا کرنے سے یا بری کرنے سے پس کم درجے کی برائت ثابت ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی برائت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء کفیل سے ہے اور یہ ادا کرنے کے ساتھ ہوتی ہے تو کفیل رجوع بالمال کرے گا اور اس قول میں کہ میں نے تجھے بری کیا تو رجوع نہیں کرسکتا کہا گیا ہے کہ ان سب میں اگر مکفول لہ حاضر ہو تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا بیان میں۔

تشریح:اگر کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ موجب کفالہ سے صلح کی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر کفیل نے مکفول لہ سے اس بات پر صلح کی کہ مکفول لہ کفیل کو موجب کفالہ سے یعنی مطالبہ سے بری کریگا اور کفیل سے مطالبہ نہیں کرے گا اور مکفول لہ نے اس کو قبول کرلیا تو کفیل بری ہو جائے گا لیکن اصیل بری نہ ہوگا بلکہ اصیل پر دین بحالہ باقی رہے گا اس لئے کہ کفیل کی برائت واجب نہیں کرتی اصیل کی برائت کو لھذا دین اور مطالبہ اصیل پر باقی رہے گا

برئت الی من المال: اس مقام میں مصنفؒ نے تین مسائل ذکر کئے ہیں جس کا تعلق ابراء سے ہے (۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا ,, برئت الی من المال ،، تو اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے مال واپس لے گا اگر کفالت بامرہ ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ مکفول لہ نے کہا کہ ,, برئت الی من المال ،، اس میں برائت کی ابتداء کفیل سے ہوئی ہے اس لئے کہ برئت میں کفیل ہی مخاطب ہے اور برائت کی انتہاء مکفول لہ پر ہوئی ہے اس لئے کہ لفظ الی انتہاء کیلئے آتا ہے اور مکفول لہ پر داخل ہوا ہے اور ایسی برائت جس کی ابتداء کفیل سے ہو اور انتہاء مکفول لہ پر ہو صرف مال ادا کرنے سے ہوتی ہے گویا کہ مکفول لہ نے یہ کہا کہ ,, برئت بالاداء الی ،، یعنی تو نے مجھ کو مال ادا کر دیا ہے اس لئے تو بری ہوا ہے اور چونکہ یہ کفیل بامرہ ہے اس لئے کفیل مکفول عنہ سے مال کا رجوع کرے گا۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے کہا ,, برئت ،، اور لفظ الی اور مال کا ذکر نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفیل اصیل سے رجوع بالمال کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک کفیل اصیل سے رجوع بالمال نہیں کرے گا

امام محمدؒ کی دلیل: یہ ہے کہ مکفول لہ کے قول برئت ، میں دو احتمال ہیں (۱) یہ کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا کہ تو بری ہو گیا ہے کیونکہ تو مال مجھے ادا کر چکا ہے اور میں نے آپ سے اپنا دین وصول کر چکا ہے (۲) یہ بھی احتمال ہے کہ تو بری ہو گیا ہے کیونکہ میں نے آپ کو بری کر دیا ہے یعنی معاف کر دیا ہے اور ان دونوں میں برائت چونکہ ادنی ہے اس لئے برائت بالابراء ثابت ہو جائے گی لھذا اس صورت میں کفیل مکفول عنہ سے مال واپس نہیں لے سکتا

امام ابو یوسفؒ کی دلیل: امام ابو یوسفؒ نے یہ فرمایا ہے کہ کفیل مکفول عنہ سے مال واپس لے سکتا ہے کیونکہ مکفول لہ نے برئت کہا ہے یعنی حرف خطاب اور یہ اس بات کا اقرار ہے کہ کفیل مکفول لہ کو مال ادا کر چکا ہے یعنی برائت کی ابتداء کفیل سے ہوئی ہے تو کفیل کی طرف سے ادا کرنا پایا گیا ہے اس لئے ادا کرنا تو کفیل کی جانب سے ہوتا ہے بری کرنا کفیل کی جانب سے نہیں ہوتا بلکہ مکفول لہ کی جانب سے ہوتا ہے اور جب کفیل کی طرف سے ادا کرنا پایا گیا تو کفیل اصیل پر رجوع بالمال کرے گا اگر کفالت بامرہ ہو اگرچہ الی اور بالمال کے الفاظ نہ ہوں

(۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مکفول لہ نے کفیل سے کہا کہ ابرئتک ،، میں نے تجھے بری کر دیا تو اس صورت میں کفیل کو مکفول عنہ سے مال واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا البتہ مکفول لہ مکفول عنہ سے مال لے سکتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ایسی برائت جس کی ابتداء مکفول لہ سے ہو اور انتہاء کفیل پر ہو وہ ساقط کرنے سے ہوتی ہے گویا کہ مکفول لہ نے یہ کہا کہ میں تجھ سے اپنا حق مطالبہ

ساقط کردیا اور کفیل سے حق مطالبہ ساقط کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کفیل نے مکفول لہ کو دین بھی ادا کردیا ہو اور کفیل کی جانب سے دین ادا کرنا نہ پایا گیا تو کفیل اصیل پر دین کا رجوع بھی نہ کریگا اور چونکہ کفیل کے بری ہونے سے اصیل بری نہیں ہوتا لھذا دین اصیل پر باقی رہے گا مکفول لہ اپنا دین مکفول عنہ سے وصول کرے گا

قیل فی جمیع ذلک : بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ ان مسائل ثلاثہ میں مذکورہ احکام اس وقت ہیں جبکہ مکفول لہ کلام کہہ کر غائب ہوجائے لیکن اگر مکفول لہ حاضر ہو تو اس کی طرف رجوع کیا جائے گا کہ کفیل نے آپ کو دین ادا کردیا ہے یا آپ نے اس کو بری کردیا ہے کیونکہ اجمال تو مکفول لہ نے پیدا کردیا ہے لھذا اجمال کی تفصیل کیلئے بھی اس کی طرف رجوع کیا جائے گا

ولا یصح تعلیق البرائۃ عن الکفالۃ بالشرط کسائر البراء ات کما اذاقال ان قدم فلان من السفر ابرئتک من الدین

ترجمہ..اور کفالے سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے جیسے کہ دوسری برآئتوں کو جیسے کہ کہے کہ اگر فلاں سفر سے واپس آجائے تو میں تجھے دین سے بری کردوں گا۔

تشریح: کفالہ سے بری کرنے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ کفالے سے بری ہونے کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے جیسے کہ مکفلول لہ کفیل سے کہے کہ اگر فلاں آدمی سفر سے واپس آگیا تو آپ کفالے سے بری ہے تو یہ جائز نہیں ہے جیسے کہ تمام براءات کو شرط پر معلق کرنا صحیح نہیں ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ یہ براءت اسقاط محض نہیں ہے بلکہ اس میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے اور وہ اس طور پر کہ کفالہ کی وجہ سے مکفول لہ کفیل سے مطالبے کا مالک تھا لیکن کفیل کو بری کردیا گیا تو گویا کہ کفیل کو مطالبے کا مالک کردیا اور تملیکات کو شرط پر معلق کرنا جائز نہیں ہے لھذا کفالے کو شرط پر معلق کرنا جائز نہ ہوگا۔

لیکن اس سے مراد شروط غیر متعارفہ ہیں کہ کفالے کو شروط غیر متعارفہ پر معلق کرنا جائز نہیں ہے البتہ شروط متعارفہ پر معلق کرنا جائز ہے مثلا مکفول لہ نے کفیل سے یہ کہا کہ اگر تو نے کل مجھے دین ادا کردیا تو تو کفالے سے بری ہے اور کل کفیل نے دین ادا کردیا تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ شرط متعارف ہے اور کفیل دین سے اور مطالبے سے بری ہوجائے گا

ولا یصح البرائۃ ولا الکفالۃ بماتعذر استیفائہ من الکفیل کالحدود و القصاص

ترجمہ.اور صحیح نہیں ہے برائت اور کفالہ اس چیز کا جس کا وصول کرنا کفیل سے ممکن نہ ہو جیسے حدود اور قصاص

تشریح: جس حق کا کفیل سے وصول کرنا ممکن نہ ہو:

مسئلہ یہ ہے کہ ہر وہ حق جس کا حاصل کرنا کفیل سے شرعاً ممکن نہ ہو تو اس کا کفالہ درست نہیں ہے مثلاً نفس حد اور نفس قصاص کا کفالہ درست نہیں ہے یعنی کفیل یوں کہے کہ وہ شخص جس پر حد یا قصاص ہے پس اگر وہ حد یا قصاص جاری ہونے کیلئے تیار نہیں تو میں تیار ہوں مجھ پر جاری کیا جائے اس لئے کہ کفیل نے تو جرم کیا نہیں ہے تو اس پر سزا کیسے جاری کی جائے کیونکہ سزاؤں میں نیابت نہیں چلتی۔ ہاں اگر کفیل یوں کہے کہ میں مکفول عنہ (جس پر حد یا قصاص ثابت ہو چکا ہے) قاضی کے دربار میں حاضر کردوں گا تو یہ کفالت جائز ہے

وبالمبيع بخلاف الثمن اعلم ان الكفالة بتسليم المبيع تصح لكن لو هلك لايجب على الكفيل شيء فمراد المصنفؒ الكفالة بمالية المبيع وذلك لان ماليته غير مضمونة على الاصيل فانه لو هلك ينفسخ البيع ويجب رد الثمن بخلاف الثمن

ترجمہ..اور صحیح نہیں ہے مبیع کی کفالت برخلاف ثمن کے جان لو کہ کفالہ مبیع کے سپرد کرنے کا صحیح ہے لیکن اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا تو منصفؒ کی مراد یہ ہے کہ کفالہ مبیع کی مالیت کا صحیح نہیں ہے اور یہ اسلئے کہ مبیع کی مالیت کا ضمان نہیں ہے اصیل پر اس لئے کہ اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن واپس کرنا واجب ہوگا برخلاف ثمن کے

تشریح: مبیع کی کفالت جائز ہے یا ناجائز؟

مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مشتری کے لئے مبیع کا ضامن ہو گیا مثلاً یہ کہا میں عین مبیع کا کفیل ہوں تو یہ کفالت جائز نہیں ہے
دلیل سے پہلے ایک تمہید سمجھ لینا ضروری ہے کہ اعیان دو قسم پر ہیں (۱) اعیان مضمونہ (۲) اعیان غیر مضمونہ
اعیان غیر مضمونہ وہ ہیں کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان لازم نہیں ہوتا جیسے امانت ودیعت شیءمستعار اور کرایہ پر لی ہوئی چیز مال مضاربت اور مال شرکت ان چیزوں کے تلف ہونے کی صورت میں ضمان لازم نہیں ہوتا اور مضمونہ وہ ہیں کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان لازم ہوتا ہے پھر اعیان مضمونہ کی دو قسمیں ہیں (۱) اعیان مضمونہ بنفسھا یعنی اگر عین شئی موجود ہو تو اس کا واپس کرنا واجب ہے اور اگر عین شئی موجود نہ ہو بلکہ ہلاک ہوئی ہو تو اس کی قیمت واپس کرنا لازم ہے جیسے مبیع بیع فاسد میں مقبوض علی سوم الشراء اور شئی مغصوب یہ چیزیں اگر بعینہ موجود ہوں تو اس کا عین واپس کرنا واجب ہے اور اگر ہلاک ہوئیں ہوں تو اس کی قیمت دینا واجب ہے (۲) اعیان مضمونہ بالغیر کہ اس کے عین کا دینا واجب نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ کوئی چیز دینا واجب ہے مثلاً بیع صحیح میں مبیع اور شئی مرہون۔ کہ مبیع بائع کے قبضے میں ثمن کے عوض میں مضمون ہے اور شئی مرہون مرتہن

کے قبضے میں قرضے کے عوض میں مضمون ہے لیکن اگر بائع کے قبضے میں مبیع ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت واپس کرنا لازم نہیں ہے بلکہ اس کا غیر یعنی جو ثمن مشتری نے دیا ہے وہ واپس کرنا لازم ہے اور اگر شئی مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہوجائے تو مرتہن پر اس کی قیمت واجب نہیں ہے بلکہ اس کے عوض دین سے کٹوتی ہوگی تو بیع صحیح میں مبیع اور شئی مرہون اپنی ذات کے علاوہ دوسری چیز یعنی ثمن اور قرضہ کے عوض مضمون ہیں۔

اب چاہے اعیان مضمونہ ہوں یا غیر مضمونہ چاہے مضمونہ بنفسہا ہوں یا مضمونہ بغیرہا ان تمام کے کفالہ کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ ان کی ذات کی کفالت لے لی جائے مثلا یوں کہا کہ میں اس بات کا کفیل ہوں کہ ان چیزوں کا عین مکفول لہ کو سپرد کروں گا تو اب سمجھ لو کہ اعیان غیر مضمونہ جیسے ودیعت اور شئی مستعار اور شئی مستاجر کی ذات کی کفالت جائز نہیں ہے اسی طرح اعیان مضمونہ بغیرہا یعنی مبیع اور شئی مرہون کا کفالہ احناف اور شوافع سب کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اعیان مضمونہ بنفسہا کی کفالت شوافع کے نزدیک جائز نہیں ہے اور احناف کے نزدیک جائز ہے اور شوافع کے نزدیک اعیان مضمونہ بنفسہا کی کفالت بھی جائز نہیں ہے جس طرح کہ اعیان مضمونہ بغیرھا کی کفالت جائز نہیں ہے احناف فرماتے ہیں کہ اعیان مضمونہ بنفسہا کی ذات کی کفالت جائز ہے مثلا یوں کہے کہ کفیل مکفول لہ کو یہ عین سپرد کرے گا لیکن اگر یہ عین شئی ہلاک ہوجائے تو کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا (۲) اعیان مضمونہ بنفسہا کی مالیت کی کفالت مثلا یوں کہے اگر مکفول عنہ نے وہ ادا نہ کئے تو کفیل اس کا ضامن ہوگا تو کفیل ادا کرے گا تو یہ جائز ہے اس تمہید کے بعد اب مسئلہ کی وضاحت بالکل آسان ہے۔

وبالمبیع : مسئلہ یہ ہے کہ کفیل نے مکفول لہ سے کہا کہ میں مبیع کا کفیل ہوں یعنی اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو اس کے بدل کا میں ذمہ دار ہوں یہ کفالت جائز نہیں ہے اس لئے کہ مبیع ایسا عین ہے جو مضمون بالغیر ہے یعنی ثمن کے عوض بائع کے پاس مضمون ہے اور اعیان مضمونہ بغیرہا کی کفالت جائز نہیں ہے البتہ کفیل نے یوں کفالت لی ہو کہ کفیل مبیع مشتری کو سپرد کرے گا یعنی عین کی کفالت لے لی تو یہ جائز ہے اس لئے کہ مبیع کا سپرد کرنا اصیل پر واجب ہے تو کفیل پر بھی واجب ہوگا لیکن اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا اور مالیت کی کفالت اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس کی مالیت مضمون نہیں ہے اصیل پر یعنی اصیل پر اس کی قیمت واپس کرنا لازم نہیں ہے بلکہ بیع فسخ ہوتی ہے اور بائع پر اس کا ثمن واپس کرنا لازم ہے۔

وبالمرهون ای بمالیته لکن تصح بتسلیم المرهون فان هلک لایجب علیه شیء فالحاصل ان الکفالة بمالیة الاعیان المضمونة بالغیر لاتصح فاما بالاعیان المضمونة بنفسها تصح عندنا خلافا للشافعی وذلک مثل المبیع بیعا فاسدا والمغصوب والمقبوض علی سوم الشراء فانه مضمون بالقیمة

ترجمہ: اور مرہون کا کفالہ لینا صحیح نہیں ہے یعنی مرہون کی مالیت کی لیکن مرہون کے سپرد کرنے کی کفالت صحیح ہے اگر ہلاک ہو جائے تو اس پر واجب نہیں ہے کوئی چیز پس حاصل یہ ہے کہ کفالہ ان اعیان کی مالیت کا جو مضمون بالغیر ہیں صحیح نہیں ہے اور وہ اعیان جو اپنی ذات سے مضمون ہیں ان کا کفالہ صحیح ہے ہمارے نزدیک خلاف ثابت ہے امام شافعیؒ کیلئے اور اس کی مثال یہ ہے جیسے بیع فاسد میں مبیع اور شئی مغصوب اور وہ عین جس پر خریداری کے واسطے قبضہ کیا گیا ہو تو یہ مضمون ہیں قیمت کے ساتھ۔

تشریح: آگے آنے والے مسائل اس تمہید اور اصول پر مبنی ہے جو ہم نے ابھی ذکر کیا اس اصول پر متفرع ایک مسئلہ یہ ہے کہ شئی مرہون کی کفالت جائز نہیں ہے اس کی بھی دو صورتیں ہیں (۱) شئی مرہون کی مالیت کی کفالت یعنی اگر مرتہن کے پاس شئی مرہونہ ہلاک ہو جائے کفیل اس کا ذمہ دار ہوگا تو یہ کفالت جائز نہیں ہے اسلئے کہ شئی مرہون مضمون بنفسہ نہیں ہے بلکہ مضمون بالغیر ہے یعنی اگر شئی مرہون ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر اس چیز کا واپس کرنا بھی واجب نہیں ہے اور نہ اسکی قیمت واپس کرنا واجب ہے بلکہ اس کا غیر واجب۔ ہے یعنی مرتہن سے اس کے عوض دین کی کٹوتی ہوگی تو مضمون بالغیر ہوا اور مضمون بالغیر کی کفالت جائز نہیں ہے۔

(۲) شئی مرہون کی سپرد کرنے کی کفالت یعنی کفیل یوں کہے کہ میں اس بات کا کفیل ہوں کہ شئی مرہون کو مرتہن سے واپس لے کر راہن کو حوالہ کروں گا تو یہ کفالت جائز ہے اس لئے کہ ایسے فعل کا التزام ہے جو خود اصیل پر واجب ہے یعنی اصیل پر بھی یہ واجب ہے کہ شئی مرہون یا مبیع بیع صحیح میں راہن اور مشتری کو حوالہ کردے تو کفیل پر بھی یہ کام واجب ہو سکتا ہے اور کفیل سے بھی اسکا مطالبہ ہو سکتا ہے اور جو فعل مکفول عنہ پر واجب ہو اس کی کفالت جائز ہے البتہ اگر شئی مرہون مرتہن کے پاس ہلاک ہو گئی تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ پھر تو یہ کفالہ بمالیۃ المرہون ہو جائے گا

فالحاصل سے جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کی تفصیل سابقہ تمہید کے ضمن میں گزر چکی ہے وہاں ایک نظر دیکھ لیا جائے

وبالامانۃ کالودیعۃ والمستعار والمستأجر ومال المضاربۃ والشرکۃ قالوا الکفالۃ بمالیۃ الودیعۃ والعاریۃ لاتصح اما بتمکین المالک من اخذ الودیعۃ تصح وکذا بتسلیم العاریۃ

ترجمہ.. اور صحیح نہیں ہے کفالہ امانت کے بدلے جیسے ودیعت اور عاریت پر لی گئی چیز اور کرایہ پر لی گئی چیز مال مضاربت اور مال شرکت کی علماء نے کہا ہے کہ ودیعت اور عاریت کی مالیت کی کفالت صحیح نہیں ہے اب مالک کو امانت لینے کی قدرت دیدینا تو یہ صحیح ہے اسی طرح عاریت کو سپرد کرنے کی

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے امانت کی کفالت لے لی یعنی ودیعت کی یوں کہا کہ میں مودِع کیلئے مودَع کی طرف سے اس بات کا کفیل ہوں کہ اگر مودَع کے پاس ودیعت ہلاک ہو جائے اس کی مالیت کا میں کفیل ہوں اسی طرح اگر شئی مستعار مستعیر کے پاس ہلاک ہو جائے کفیل اس کا ذمہ دار ہوگا اسی طرح کفیل نے یوں کہا کہ اگر مستاجر کے پاس شئی مستاجر ہلاک ہو جائے تو اس کا کفیل ذمہ دار ہوگا تو یہ کفالہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ اعیان مضمونہ نہیں ہیں اصیل پر بھی ضمان نہیں آتا ہے تو اس کی کفالت بھی جائز نہ ہوگی۔

البتہ اگر کسی نے یہ کفالت لے لی کہ کفیل مالک کو ودیعت واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا اور مالک کو اس پر قبضہ کرنے کی قدرت دے گا اور عاریت کو مالک کی طرف واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا تو یہ کفالت جائز ہے لیکن اگر امانت یا شئی مستعار مودَع کے پاس یا مستعار مستعیر کے پاس ہلاک ہو جائے تو کفیل پر ضمان نہ ہوگا

وبالحمل على دابة مستأجرة معينة اذلاقدرة له على تسليم دابة المكفول عنه بخلاف غير المعينة فان المستحق ههنا الحمل على اى دابة كانت فالقدرة ثابتة ههنا وبخدمة عبد مستاجر لها معين لما ذكر في الدابة

ترجمہ۔ اور کفالہ جائز نہیں ہے ایک معین سواری پر بار برداری کیلئے جس کو کرایہ پر لیا گیا ہو اس لئے کہ اس کو قدرت نہیں ہے مکفول عنہ کی سواری سپرد کرنے پر برخلاف غیر معین کے کیونکہ مستحق یہاں بار برداری ہے جونسی سواری پر بھی ہو تو قدرت یہاں ثابت ہے اور ایک معین غلام کی خدمت کی جس کو کرایہ پر لیا ہو اس وجہ سے جو ذکر ہوئی ہے سواری میں

تشریح: بار بردار سواری کی کفالت:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک معین سواری بار برداری کیلئے کرایہ پر لی اور ایک آدمی مستاجر کیلئے اس معین جانور کا کفیل ہوا تو یہ بار برداری کا کفالہ جائز نہیں ہے کیونکہ وہ معین جانور چونکہ کفیل کی قدرت میں اس کا حوالہ کرنا نہیں ہے لیکن اگر کفیل نے غیر معین جانور کی کفالت لے لی تو یہ جائز ہے کیونکہ مقصود یہاں بوجھ کا پہنچانا ہے اور کفیل کو یہ قدرت حاصل ہے کہ مکفول لہ کا بوجھ اپنے جانور پر لاد دے۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی خدمت کیلئے ایک معین غلام کرایہ پر لیا اور کسی نے اسکی کفالت کی تو یہ کفالت جائز نہیں ہے اس لئے کہ کفیل کو اس معین غلام کے سپرد کرنے پر قدرت نہیں ہے ہاں اگر غیر معین غلام کی کفالت کی تو یہ جائز ہے کیونکہ مقصود یہاں خدمت کرنا ہے اگر مکفول عنہ اپنا غلام نہیں دیتا تو کفیل اپنا غلام یا کوئی دوسرا غلام اس کو حوالہ کردے گا خدمت کیلئے اور کفیل اس پر قادر ہے لھذا اس کی کفالت جائز ہے۔

وعن ميت مفلس هذا عند ابى حنيفة بناء على ان ذمة الميت قد ضعفت فلايجب عليها الا بان يتقوى

باحدالامرین اما بان یکون دینا صحیحا فیصح الکفالۃ وعندھما اذا ثبت الدین ولم یوجد مسقط یکون دینا صحیحا فیصح الکفالۃ

ترجمہ۔اور کفالت صحیح نہیں ہے اس میت کی طرف سے جو مفلس ہو کر مرا ہو یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے مبنی ہے اس بات پر کہ میت کا ذمہ کمزور ہو گیا ہے تو اس پر واجب نہیں ہے مگر یہ کہ قوی ہو جائے دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ یا تو مال چھوڑ دے اور یا کفیل جس نے کفالت لی ہو اس کی حیات میں تو اس وقت یہ دین دین صحیح ہو گا تو کفالہ بھی صحیح ہو گا اور صاحبین کے نزدیک جب دین ثابت ہوا اور ساقط کرنے والا نہیں پایا گیا تو دین دین صحیح ہوا اور کفالہ بھی صحیح ہوا

تشریح: میت کی طرف سے دین کا کفیل ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص پر لوگوں کا قرضہ ہے اور وہ مفلس ہو کر مر گیا یعنی اس نے کوئی مال ترکہ میں نہیں چھوڑا اور نہ اس کی طرف سے کوئی کفیل ہوا زندگی میں پھر اس کی موت کے بعد ایک شخص میت کی طرف سے کفیل ہوا وہ شخص خواہ اس کا وارث ہو یا اجنبی تو ایسی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کفالہ صحیح نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ کفالہ صحیح ہے

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ شخص ایسے دین کا کفیل ہوا ہے جو دین مکفول عنہ یعنی میت کے ذمہ واجب ہے اور ایسا دین دین صحیح ہوتا ہے اور دین صحیح کی کفالت بالاتفاق جائز ہے لھذا اس دین کا کفالہ جائز ہو گا اور یہ دین دین صحیح اس لئے ہے کہ دین صحیح اس وقت تک ساقط نہیں ہوتا جب تک یا تو ادا نہ کرے یا صاحب حق معاف نہ کرے اور میت میں موت کی وجہ سے ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہیں پائی گئی نہ تو اس نے دین ادا کیا ہے اور نہ صاحب حق نے اپنا حق معاف کیا ہے تو میت کے ذمے سے قرض ساقط نہیں ہوا ہے اور جب میت کے ذمے سے قرض ساقط نہیں ہوا ہے تو معلوم ہوا کہ میت کے ذمے پر قرض ثابت اور باقی ہے اور احکام اخرت کے بارے میں بھی اسکا قرضہ باقی ہے اور اگر اسکی حیات میں کوئی اسکی کفالت لیتا تو کفالت صحیح ہوتی اور میت کا قرضہ کفیل سے وصول کیا جاتا تو اسی طرح اسکی موت کے بعد گر کوئی شخص اسکا کفیل ہو جائے تو کفالت صحیح ہونی چاہئے اور یہ دین چونکہ دین صحیح ہے اسلئے اسکی کفالت بھی صحیح ہو گی

حدیث سے استدلال: صاحبین کے مسلک کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ ایک انصاری صحابی کا جنازہ لایا گیا کہ آپ ﷺ نماز جنازہ پڑھائے تو آپ ﷺ نے پوچھا کہ آپ کے ساتھی پر دین ہے عرض کیا گیا کہ ہاں دو درہم یا دو دینار ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اچھا تم اپنے ساتھی کی نماز اجنازہ پڑھاؤ میں نہیں پڑھاتا تو ابوقتادہؓ نے فرمایا کہ اس کے دو درہم یا دو دینار

کا میں کفیل ہوں تو رسول اللہ ﷺ نے نماز جنازہ پڑھائی۔ پس اگر میت مفلس کی طرف سے کفالہ صحیح نہ ہوتا تو آپ ﷺ ابو قتادہؓ کے کفیل ہونے کے باوجود جنازہ نہ پڑھاتے تو معلوم ہوا کہ کفالہ درست تھا اس لئے تو نماز جنازہ پڑھائی

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دین کے کفیل ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ دین اصیل یعنی مکفول عنہ پر ثابت ہو اور اس جگہ میت یعنی مفلس پر دین ثابت نہیں ہے بلکہ ساقط ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ دین درحقیقت مال نہیں ہے بلکہ فعل ادا کا نام ہے (یعنی ادھار لینے اور مال کے مالک کرنے کا نام دین ہے) اس لئے کہ دین وجوب کے ساتھ متصف ہوتا ہے کہا جاتا ہے دین واجب اور وجوب افعال کی صفت اس لئے ہے کہ وجوب اس فعل خاص کا نام ہے کہ اس کے کرنے سے فاعل انعام کا مستحق ہوتا ہے اور اس میں خلل ڈالنے کی وجہ سے فاعل سزا کا مستحق ہوتا ہے اور یہ بات افعال میں متصور ہوتی ہے اعیان میں متصور نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ دین مال کا نام نہیں ہے بلکہ فعل ادا کا نام ہے اور ادا کرنا قدرت کا محتاج ہے اور یہاں قدرت موجود نہیں ہے کیونکہ میت مفلس ہو کر مرا ہے تو وہ نہ بذات خود فعل ادا پر قادر ہے اور نہ اپنے خلیفہ اور نائب کے ساتھ قادر ہے بذات خود قادر نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ مرا ہوا ہے اور نائب کے ساتھ قادر نہ ہونا اسلئے ہے کہ اسکا کوئی کفیل نہیں بنا اس کی حیات میں جو اس کی طرف سے ادا کرنے پر قادر ہوتا تو میت نہ بذات خود ادا پر قادر ہے اور نہ نائب کے ساتھ ادا پر قادر ہے تو قرض خواہ کا اس سے دین وصول کرنا فوت ہو گیا اور جب قرض خواہ کا اس سے دین وصول کرنا فوت ہو گیا تو ضرورۃً احکام دنیا کے اعتبار سے اس کے ذمے سے دین ساقط ہو گیا اور جب میت کے ذمے سے دین ساقط ہو گیا تو اس کا کفالہ بھی درست نہ ہوگا کیونکہ بغیر دین کے کفالہ درست نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ میت کی طرف سے دین کا کفالہ درست نہیں ہے

حدیث شریف سے استدلال کا جواب:

اور صاحبین نے جو ابوقتادہؓ کی حدیث استدلال میں پیش کی تھی اس کا جواب یہ ہے کہ اس میت کی کفالت ابوقتادہؓ نے اس کی زندگی میں لی تھی بعد میں انہوں نے اس کا اظہار کیا کہ میں اس کا کفیل ہوں پہلے سے اور یا اس کا جواب یہ ہے کہ کفالت نہیں تھی بلکہ ابوقتادہؓ کی طرف سے تبرع اور احسان تھا اور تبرع اور احسان کے ہم بھی قائل ہیں کہ اب بھی جائز ہے

وبلاقبول الطالب فی المجلس وعندابی یوسفؒ اذا بلغه الخبر واجاز جاز وهذا الخلاف فی الکفالة بالنفس والمال جمیعا الااذا کفل عن مورثه فی مرضه مع غیبة غرمائه صورته ان یقول المریض لوارثه فی غیبة الغرماء تکفل عنی بما علی من الدین فکفل وانما یصح لان ذلک فی الحقیقة وصیة ولهذا لایشترط تسمیة المکفول له

ترجمہ۔۔اور کفالہ صحیح نہیں ہے مکفول لہ کے قبول کئے بغیر مجلس میں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب اس کو خبر پہنچے اور وہ اجازت دیدے تو جائز ہے اور یہ اختلاف کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں میں ہے ہاں اگر کفالت لے اپنے مورث کی طرف سے اس کے مرض میں قرض خواہوں کے غائب ہونے کی حالت صورت اس کی یہ ہے کہ مریض اپنے وارث سے کہے قرض خواہوں کے غائب ہونے کی حالت میں کہ تو میری طرف سے کفیل بن جا اس کا جو میرے اوپر دین ہے تو اس نے کفالت لے لی اور یہ کفالہ صحیح ہے اس لئے کہ یہ حقیقت میں وصیت ہے اس وجہ سے شرط نہیں ہے مکفول لہ کا نام لینا

تشریح: کفالہ میں مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے مجلس میں:

مسئلہ یہ ہے کہ کفالہ بالمال ہو یا کفالہ بالنفس ہو دونوں میں کفالہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ مکفول لہ اس کو قبول کرے اسی مجلس میں پس اگر مکفول لہ نے مجلس میں قبول نہ کیا تو کفالہ صحیح نہ ہوگا حضرات طرفین کے نزدیک

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر مکفول لہ مجلس میں قبول نہ کرے اور بعد میں اس کو خبر پہنچ جائے اور وہ اس وقت قبول کرے یعنی خبر پہنچنے کے فورا بعد قبول کرے تو بھی جائز ہے اور کفالہ صحیح ہو جائے گا خواہ کفالہ بالمال ہو یا کفالہ بالنفس ہو

امام ابو یوسفؒ کی دلیل:

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ منعقد ہوتا ہے ایجاب اور قبول سے تو عقد کفالہ میں کفیل کے ایجاب کے بعد مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط یعنی قبول کرنا ماوراء المجلس تک بھی باقی رہتا ہے یعنی اگر مکفول لہ مجلس میں موجود نہ ہو اور ماوراء المجلس میں اس کو علم ہوا اور اس نے اجازت دیدی تو بھی جائز ہے

طرفین کی دلیل: یہ ہے کہ عقد کفالہ میں تملیک کے معنی موجود ہے اس طور پر کہ عقد کفالہ کے ذریعے کفیل مکفول لہ کو اپنے اوپر مطالبے کا مالک کرتا ہے اور جس چیز میں تملیک کے معنی ہوں وہ مالک بنانے والا اور مالک بننے والا دونوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس عقد کفالہ کفیل اور مکفول لہ دونوں کے ساتھ قائم ہوگا تو کفالہ میں کفیل کا ایجاب اور مکفول لہ کا قبول ضروری ہے اور جب مکفول لہ کا قبول ضروری ہے تو مجلس عقد میں مکفول لہ کی طرف سے قبول ضروری ہوگا اور ماوراء مجلس تک خیار نہیں رہے گا

اگر کوئی مریض کی طرف سے کفیل بن جائے:

سابق میں مسئلہ یہ گزر چکا ہے کہ عقد کفالہ میں مکفول لہ کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے طرفین کے نزدیک مگر ایک مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں طرفین کے نزدیک بھی مکفول لہ کا قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ایک آدمی مر رہا ہے اور اس نے اپنے

وارث سے کہا کہ میرے اوپر فلاں فلاں لوگوں کے قرضے ہیں آپ اس کے ادا کرنے کیلئے میری سے کفیل بن جائے تو اس صورت میں کفالہ صحیح ہے اگر چہ مکفول لہ غائب ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ مریض کا ,, قول تکفل عنی من الدین ،، یہ وصیت ہے گویا کہ وہ یہ کہنا چاہتا ہے اقضوا دیونی۔ تو یہ کفالت وصیت کے معنی میں ہے تو قرض خواہوں کا مجلس کے اندر قبول کرنا بھی شرط نہیں ہے یہی وجہ ہے (کہ یہ کفالہ وصیت کے معنی میں ہے) کہ اس میں مکفول لہ کا نام لینا بھی ضروری نہیں ہے جیسے کہ موصی لہ کا نام لینا ضروری نہیں ہے

وبمال الكتابة حر كفل به اوعبد لانه دين ثبت مع المنافي وانما قال حر كفل به اوعبد لدفع توهم ان كفالة العبد به ينبغي ان تصح بانه يجوز ثبوت مثل هذا الدين عليه لان العبد محل الكتابة فخصه دفعا لهذا الوهم

ترجمہ.. اور صحیح نہیں ہے کفالت مال کتابت کی چاہے آزاد آدمی کفالت لے یا غلام کیونکہ یہ ایسا دین ہے جو ثابت ہوا ہے منافی کے ساتھ اور فرمایا کہ آزاد نے کفالت لی ہو یا غلام نے اس وہم کو دور کرنے کیلئے کہ غلام کی کفالت اس پر جائز ہونا چاہئے کیونکہ جائز ہے ثابت ہونا اس جیسے دین کا اس پر کیونکہ غلام محل کتابت ہے تو اس کو خاص کیا اس وہم کو دور کرنے کیلئے

تشریح: مال کتابت کی کفالت لینا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے غلام کی طرف سے مال کتابت کی کفالت لے لی آقا کے واسطے تو یہ کفالت جائز نہیں ہے چاہے کفالہ لینے والا آزاد ہو یا غلام اس لئے کہ کفالہ صحیح ہوتا ہے دین صحیح کا اور مال کتابت دین صحیح نہیں ہے اور دین صحیح اس لئے نہیں ہے کہ یہ ثابت ہوا ہے منافی کے ساتھ اور منافی کے ساتھ اس طور پر ثابت ہوا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہے اور دین کا ثابت ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ غلام دین کے عوض کسی چیز کا مالک ہوا ہے حالانکہ غلام کیلئے ملکیت ثابت نہیں ہوتی لیکن پھر بھی ہم نے غلام پر دین ثابت کر دیا اور اس کے عوض غلام اپنی ذات کا مالک ہوا حالانکہ مالک نہیں ہونا چاہئے تھا تو یہ دین ثابت ہوا منافی کے ساتھ لھذا یہ دین دین صحیح نہیں ہوا اور دین غیر صحیح کا کفالہ جائز نہیں ہے لھذا مال کتابت کا کفالہ جائز نہیں ہے

حر كفل به اوعبد: مصنفؒ نے فرمایا کہ مال کتابت کا کفالہ صحیح نہیں ہے چاہے آزاد اس کا کفیل ہو جائے یا غلام یہ اس لئے فرمایا کہ یہ وہم ہو سکتا تھا کہ اگر غلام کی کفالت آزاد لے تو اس لئے جائز نہیں ہے کہ آزاد کا ذمہ قوی ہے اور غلام کا ذمہ ضعیف ہے اور اصیل کے ذمہ پر دین ضعیف لازم ہوگا اور کفیل کے ذمہ پر دین قوی لازم ہو جائے گا تو کفیل کا اصیل سے زیادہ قوی ہونا لازم آئے گا اور کفیل اصیل سے قوی نہیں ہوتا اس لئے حر کی کفالت تو صحیح نہ ہوئی لیکن اگر اس مکاتب کی کفالت کوئی غلام لے لے تو

جائز ہونا چاہئے اس لئے کہ مکاتب کا ذمہ بھی ضعیف ہے اور غلام کا ذمہ بھی ضعیف ہے تو دین ضعیف اور دین ناقص ذمہ ضعیفہ اور ذمہ ناقصہ پر لازم ہوگیا تو اصیل اور کفیل دونوں ذمے میں برابر ہوگئے تو دونوں پر ایک جیسا دین بھی لازم ہوسکتا ہے یعنی دین کتابت اس لئے کہ وہ دین ناقص ہے اور یہ غلام جو کفیل بن سکتا ہے اس کا دین دین ناقص ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس غلام پر بھی کتابت جاری ہوسکتی ہے یعنی یہ بھی مکاتب بن سکتا ہے تو کفیل بھی بن سکتا ہے تو مصنفؒ نے اس وہم کو دور کرنے کر کیلئے فرمایا کہ حر کفل بہ اور عبد چاہے آزاد آدمی اس کی کفالت کرے یا غلام وجہ اس کی یہ ہے ہمارا اصول یہ ہے کہ جو دین دین صحیح نہ ہو اس کی کفالت درست نہیں ہے کفالہ لینے والا چاہے حر ہو یا غلام اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اعتبار اس بات کا ہے کہ مکفول بہ دین صحیح ہو تو کفالہ درست ہے ورنہ درست نہیں ہے

ولا یرجع اصیل بالف ادی الی کفیله وان لم یعطهاطالبه اى اذا عجل الاصيل فادى المال الى الكفيل الذى كفل بامره ليس له ان يستردها مع ان الكفيل لم يعطها للطالب كما اذا عجل اداء الزكوة لان الكفالة بامر المكفول عنه انعقدت سببالللدينين دين الطالب على الكفيل ودين الكفيل على المكفول عنه مؤجلا الى وقت ادائه فاذاوجد السبب وعجل صح الاداء وملكه الكفيل فلايسترده المكفول عنه وهذا خلاف ماداه على وجه الرسالة لانه حينئذ تمحض امانة في يده

ترجمہ..اور رجوع نہیں کرے گا اصیل اس ہزار کا جو اس نے کفیل کو ادا کئے ہے اگر چہ کفیل نے مکفول لہ کو ادا نہ کئے ہو یعنی جب جلدی کی اصیل نے اور مال کو ادا کیا اس کفیل کو جو اس کے امر سے کفیل ہوا تھا تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ یہ اس سے واپس کرے باوجود یہ کہ کفیل نے یہ مال مکفول لہ کو ادا نہیں کیا ہے جیسے کہ کسی نے زکوۃ پیشگی دی کیونکہ کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے منعقد ہوا ہے سبب دو دینوں کیلئے ایک مکفول لہ کا دین ہے کفیل پر اور ایک کفیل کا دین ہے مکفول عنہ پر ادھار ادائیگی کے وقت تک پس جب سبب موجود ہوا اور اس نے پیشگی ادا کیا تو یہ صحیح ہوا اور کفیل اسکا مالک ہوگیا تو واپس نہیں کرسکتا اس سے مکفول عنہ اور یہ اس کے خلاف ہے جو اس نے ادا کیا ہے بطور ایلچی کیونکہ اس وقت یہ اسکے ہاتھ میں خالصۃ امانت ہے

تشریح: اگر مکفول عنہ نے کفیل کو پیشگی رقم ادا کی؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی مکفول عنہ کی طرف سے مکفول لہ کے واسطے ایک ہزار روپے کا کفیل ہوا تھا مکفول عنہ کے حکم سے پھر مکفول عنہ نے کفیل کو ایک ہزار روپے حوالہ کردئے حالانکہ ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو دین ادا نہیں کیا ہے تو اس صورت میں مکفول عنہ کو یہ حق نہیں ہے کہ کفیل سے یہ ایک ہزار روپے واپس لے لے جیسے کہ ایک آدمی صاحب نصاب ہوا اس نے حولان

حول سے پہلے اپنی زکوۃ ادا کردی تو یہ آدمی غریب مسکین سے یہ زکوۃ واپس نہیں لے سکتا

دلیل: دلیل اس مسئلے کی یہ ہے کہ جو کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے منعقد ہوا ہے یہ کفالہ دو دینین کا سبب ہے ایک دین تو مکفول لہ کا کفیل پر ہے یہ دین بھی کفالہ کی وجہ سے کفیل پر لازم ہو گیا اگر کفالہ نہ ہوتا تو یہ دین کفیل پر لازم نہ ہوتا اور دوسرا دین ہے کفیل کا مکفول عنہ پر یہ دین بھی کفالہ کی وجہ سے لازم ہوا ہے اگر کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے نہ ہوتا تو مکفول عنہ پر کفیل کا دین لازم نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ ایک کفالہ کی وجہ سے دو دینین لازم ہو گئے ایک مکفول لہ کا کفیل پر اور ایک کفیل کا مکفول عنہ پر تو کفیل اور مکفول عنہ کے درمیان دین کا سبب موجود ہو گیا ہے یعنی مکفول عنہ پر کفیل کا دین ثابت ہو گیا ہے یہ دین مؤجل ہے یعنی مکفول عنہ پر فی الحال ادا کرنا لازم نہیں ہے لیکن اگر اس نے فی الحال ادا کر دیا تو اب واپس نہیں کر سکتا اس لئے کہ دین کا سبب موجود ہے جیسے کہ پیشگی زکوۃ آدمی واپس نہیں کر سکتا

اور وہ دین جو مکفول عنہ نے کفیل کو ادا کیا ہے کفیل اس کا مالک ہو چکا ہے لھذا اب مکفول عنہ کفیل سے واپس نہیں لے سکتا اس وقت تک جب تک مکفول عنہ خود یہ دین مکفول لہ کو ادا نہ کرے ہاں اگر مکفول عنہ نے یہ دین خود مکفول لہ کو ادا کر دیا تو اب مکفول عنہ کفیل سے یہ دین (ہزار روپے) واپس کر سکتا ہے

اور اگر مدیون کسی کو بطور قاصد اور ایلچی کوئی ایک ہزار روپے دیدے کہ یہ روپے فلاں (قرضخواہ) کو پہنچادو اور ابھی تک قاصد نے ادا نہ کئے ہو تو مدیون یہ رقم اس سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ یہ رقم اسکے ہاتھ میں خالصۃً امانت ہے اور امانت ہر وقت مالک واپس لے سکتا ہے

وماربح فیھا الکفیل فھو لہ لایتصدق بہ اذا عامل الکفیل فی الالف التی ادی الاصیل الیہ وربح فیھافالربح لہ حلالا طیبا لایجب تصدقہ لما ذکرنا انہ ملکہ

ترجمہ..اور جو نفع حاصل کیا اس میں کفیل نے تو وہ کفیل کیلئے ہے جب اس نے ہزار میں کاروبار کیا وہ جس کو اصیل نے اس کو ادا کیا ہے اور اس میں نفع حاصل کیا تو یہ نفع اس کے لئے حلال اور پاک ہے اسکا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کر دیا ہے کہ کفیل اس کا مالک ہو گیا ہے

تشریح: اگر کفیل نے کفالت کی رقم سے کوئی نفع حاصل کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کا کفیل بنفسہ ہوا اس کے امر سے اور پھر ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو قرضہ ادا نہ کیا ہو کہ مکفول عنہ نے کفیل کو وہ رقم ادا کر دی جس کی اس نے کفالت لی تھی اور کفیل نے اس رقم میں تجارت کر کے اس میں کچھ نفع

حاصل کیا تو یہ نفع کفیل کے واسطے حلال اور طیب ہے اسکا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کفیل نے جب اس ہزار روپے پر قبضہ کرلیا تو کفیل اس کا مالک ہوگیا پس کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے وہ اپنی ملکیت سے حاصل کیا ہے اور جو نفع اپنی ملکیت سے حاصل کیا جائے وہ حلال طیب ہوتا ہے اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہوتا اس لئے یہ نفع کفیل کیلئے حلال اور طیب ہے

وربح کر کفل بہ وقبضہ لہ وردہ الی قاضیہ احب قولہ وربح کر مبتدأ ولہ خبرہ ای ان کانت الکفالۃ بکر حنطۃ فاداہ الاصیل الی الکفیل فباعہ الکفیل وربح فیھا فالربح لہ لکن ردہ الی قاضیہ وھو الاصیل لانہ تمکن فیہ خبث بسبب ان للاصیل حق الاسترداد علی تقدیر ان یقضی الاصیل الدین بنفسہ فیکون حق الاصیل متعلقا بہ فھذا الخبث یعمل فیما یتعین بالتعیین کالکر بخلاف مالایتعین بالتعیین کالدراھم والدنانیر کمافی المسئلۃ السابقۃ وھذا عند ابی حنیفۃؒ واما عندھما لایکون الرد الی قاضیہ احب اذ لاخبث فیہ اصلا

ترجمہ۔ اور ایک کر گندم کا نفع جس کی کسی نے کفالت لی اور اس پر قبضہ کرلیا (یہ نفع) کفیل کیلئے ہے اور اس کو واپس کرنا اس کے ادا کرنے والے کی طرف پسندیدہ ہے وربح کر مبتدا ہے اور لہ اس کی خبر ہے یعنی اگر کفالت ایک کر گندم کی ہو اور اصیل نے کفیل کو ادا کردئے پس کفیل نے اس کو بیچا اور اس میں نفع حاصل کیا تو نفع کفیل کیلئے ہے لیکن اس کا واپس کرنا اس کے ادا کرنے والے کی طرف جو کہ اصیل ہے پسندیدہ ہے کیونکہ اس میں خبث پیدا ہوگیا ہے اس سبب سے کہ اصیل کو واپس کرنے کا حق حاصل ہے اس بنا پر کہ اصیل اپنا دین خود ادا کردے تو اصیل کا حق وابستہ ہوگا اس گندم کے ساتھ اور یہ خبث عمل کرتا ہے ان اشیاء میں جو متعین کرنے سے متعین ہوجاتے ہیں جیسے کہ ایک کر گندم برخلاف ان چیزوں کے جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی جیسے دراہم اور دنانیر جیسے سابقہ مسئلے میں اور یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور صاحبین کے نزدیک واپس کرنا اس پر جس نے ادا کیا ہے پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ اس میں خبث نہیں ہے

تشریح: اگر کفیل نے گندم میں نفع حاصل کیا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کے زید پر ایک کر گندم لازم تھی بطور قرض یا دین پھر ایک دوسرا آدمی زید کی طرف سے زید کے حکم پر اس گندم ادا کرنے کا کفیل ہوگیا اور ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو گندم ادا نہ کئے تھے کہ مکفول عنہ (زید) نے کفیل کو گندم ادا کردی اور کفیل نے مکفول لہ کو ادا کرنے سے پہلے اس گندم کو بیچ کر اس سے نفع حاصل کیا اور اس کے بعد یہ گندم مکفول لہ کو ادا کردی تو یہ نفع کفیل کیلئے جائز ہے کیونکہ اس نے اپنی ملک سے نفع حاصل کیا ہے لیکن اس نفع کا واپس کرنا مکفول لہ کو اولی اور

پسندیدہ ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ کفیل کے پاس جو گندم ہے اس کی دو جہتیں ہیں ایک یہ کہ مکفول عنہ خود یہ گندم مکفول لہ کو سپرد کرے اس صورت میں کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے وہ غیر کی ملکیت سے حاصل کیا ہے اور اس نفع کا واپس کرنا لازم ہے اور دوسری جہت یہ ہے کہ مکفول عنہ گندم ادا نہ کرے بلکہ کفیل ادا کرے تو اس صورت میں کفیل کیلئے نفع بالکل حلال اور طیب ہے تو اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ چونکہ یہ احتمال موجود ہے اس وجہ سے جو ربح ایسی چیزوں سے حاصل ہو جائے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں اس میں خبث مؤثر ہوگا اور جو چیزیں متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی اس میں یہ خبث مؤثر نہ ہوگا جیسے دراہم اور دنانیر۔

یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ کفیل پر اس ربح کا نہ صدقہ کرنا واجب ہے اور نہ واپس کرنا لازم ہے بلکہ یہ نفع کفیل کیلئے حلال طیب ہے اور یہ ایک روایت امام ابوحنیفہؒ سے بھی ہے کیونکہ اس میں کوئی خبث نہیں ہے بلکہ کفیل نے اپنی ملک میں ربح حاصل کیا ہے اور اپنی ملک سے نفع حاصل کرنا جائز ہے اس کا واپس کرنا لازم نہیں ہے اور نہ صدقہ کرنا لازم ہے

کفیل امره اصیله بان یتعین علیه ثوبا ففعل فهو له امر الاصیل الکفیل بان یشتری علیه ثوبا بطریق العینة وبیع العینة ان یستقرض رجل من تاجر شیئا فلایقرضه قرضا حسنا بل یعطیه عینا ویبیعهامن المستقرض باکثر من القیمة فالعینة مشتقة من العین سمی بها لانه اعراض عن الدین الی العین فالاصیل امر کفیله بان یشتری ثوبا باکثر من القیمة لیقضی به دینه ففعل فالثوب للکفیل لان هذه وکالة فاسدة لعدم تعیین الثوب

ترجمہ۔ایک کفیل کو اس کے اصیل نے حکم دیا کہ وہ اس کے واسطے بیع عینہ کرے کپڑے کی پس اس نے ایسا کیا تو بیع کفیل کیلئے ہوگی اصیل نے کفیل کو حکم کیا کہ وہ اس کے واسطے کپڑا خرید لے بطریق عینہ اور بیع عینہ یہ ہے کہ ایک آدمی کسی تاجر سے قرض مانگے اور اس کو قرض حسن نہ دے بلکہ اس کو عین دے اور اس کو فروخت کرے قرض مانگنے والے کے ہاتھ اس کی قیمت سے زیادہ پر عینہ مشتق ہے عین سے اس کا یہ نام رکھا گیا اس لئے کہ اس میں اعراض ہے دین سے عین کی طرف تو اصیل نے کفیل کو حکم دیا کہ وہ ایک کپڑا خرید لے اس کی قیمت سے زیادہ پر تا کہ وہ اس کے ذریعے اپنا دین ادا کرے تو اس نے ایسا کیا تو کپڑا کفیل کیلئے ہوگا کیونکہ یہ وکالت فاسدہ ہے کپڑا متعین نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: بیع عینہ کس کے واسطے ہوگی؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی پر کسی کا قرضہ تھا ہزار روپے پھر کوئی دوسرا آدمی اس کا کفیل ہوا اس کے بعد اصیل نے کفیل کو حکم کیا کہ تم میرے واسطے بیع عینہ کرو اور کفیل نے ایسا کیا یعنی بیع عینہ کے طور خرید لیا تو یہ خریداری کفیل کے واسطے ہوگی اصیل کے واسطے نہ ہوگی

بیع عینہ کیا ہے؟: بیع عینہ اس کو کہتے ہیں کہ ایک آدمی ایک تاجر سے قرض مانگتا ہے تو تاجر اس کو قرض نہیں دیتا بلکہ اس کو دس روپے کا کپڑا پندرہ روپے میں بیچتا ہے تاکہ یہ قرض مانگنے والا اس کپڑے کو بازار میں دس روپے میں فروخت کرے اور اس سے اپنا قرض ادا کرے اور پھر تاجر کو کچھ مدت بعد اس کپڑے کی قیمت ادا کرے یہ بیع مکروہ ہے کیونکہ اس میں قرض کی نیکی سے اعراض ہے اور اپنے نفس کے بخل کی پیروی ہے اور اس کو بیع عینہ بھی اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں عین سے دین اور قرض دینے سے اعراض ہے اور عین یعنی مبیع بیچنے کی لالچ ہے یہ تو نفس بیع عینہ کی تشریح ہوئی اور اب مسئلہ کی وضاحت سن لیجئے

چنانچہ مسئلہ یہ ہے کہ اصیل نے کفیل کو حکم کیا کہ تم میرے واسطے بیع عینہ کرو یعنی دس روپے کا کپڑا پندرہ روپے میں خرید لو اور پھر بازار میں دس روپے میں بیچ دو اور اس سے میرا قرضہ ادا کرو اور جو خسارہ تم نے کیا یعنی پانچ روپے کا خسارہ وہ مجھ پر ہے پس کفیل نے ایسا کیا تو یہ خریداری کفیل کیلئے ہوگی اور جو خسارہ ہوا ہے یعنی بائع نے جو اضافی رقم اس سے لی ہے وہ بھی کفیل پر لازم ہوگی اصیل پر لازم نہ ہوگی

دلیل: دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ یا تو، توکیلِ فاسد ہے اور یا ضمان بالخسران ہے اور یہ دونوں باطل ہیں توکیل فاسد تو اس طرح ہے کہ جب اصیل نے کفیل سے کہا کہ تم میرے واسطے کپڑا خرید لو تو مبیع بھی مجہول ہے اور ثمن بھی مجہول ہے اور جب مبیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہوں تو وکالت فاسد ہوتی ہے تو اس صورت میں وکالت فاسد ہوئی جب وکالت فاسد ہوئی تو، توکیل صحیح نہ ہوئی جب توکیل صحیح نہ ہوئی تو بیع وکیل کیلئے واقع ہوگی مؤکل کیلئے نہ ہوگی۔

یا یہ ضمان بالخسران ہے یعنی اصیل نے کفیل سے کہا کہ تم خرید و فروخت کرو اگر آپ نے اس میں نقصان کیا تو نقصان اور خسران کا میں ضامن ہوں اور ضمان بالخسران باطل ہے اس لئے کہ ضمان اس چیز کا ہوتا ہے جو مضمون ہو نقصان اور خسران تو مضمون نہیں ہے تو اس کا ضمان کیسے صحیح ہوگا چاہے توکیل فاسد ہو یا ضمان بالخسران ہو دونوں صورتوں میں تو اس وجہ سے مذکورہ صورت میں بیع کفیل کے لئے ہوگی اصیل کے لئے نہ ہوگی۔

والثمن وماربح بائعه فعيله اى اذا اشترى الثوب بخمسة عشر وهو يساوى عشرة فباعه بالعشرة فالربح الذى حصل للبائع وهو الخمسة التى صارت خسرانا على الكفيل فعلى الكفيل لان الوكالة لمالم تصح

صار کانہ قال ان اشتریت ثوبا بشیء ثم بعتہ باقل من ذلک فانا ضامن لذلک الخسران فھذا الضمان لیس بشیء

ترجمہ۔ ثمن اور جو کچھ بائع نے اس سے کمایا ہے وہ کفیل پر ہے یعنی جب خرید لیا کپڑا پندرہ روپے میں اور مساوی ہو دس روپے کے پھر اس کو بیچ دیا دس روپے میں تو وہ نفع جو حاصل ہوا ہے بائع کیلئے اور یہ وہ پانچ روپے ہیں جو خسران بن گیا ہے کفیل پر تو یہ کفیل پر ہوگا اس لئے کہ وکالت جب صحیح نہ ہوئی تو ایسا ہوگیا گویا کہ اس نے کہا کہ اگر تو نے کپڑا خرید لیا کسی چیز کے عوض پھر تم نے بیچ دیا اس سے کم قیمت پر تو میں ضامن ہوں اس خسران کا تو یہ ضمان کوئی چیز نہیں ہے

تشریح: سابقہ مسئلے سے متعلق ہے کہ جب اصیل نے کفیل سے کہا کہ تم میرے واسطے بیع عینہ کرو اور جو نقصان اور خسران تم نے کیا وہ میرے ذمے ہے تو یہ بیع کفیل کے لئے ہوگی اور اصیل پر کچھ لازم نہ ہوگا تو اصل ثمن یعنی دس روپے اور جو کچھ بائع نے اس سے اضافی کمایا ہے یعنی پانچ روپے یہ سب کفیل پر لازم ہوں گے کیونکہ یا تو یہ وکالت فاسدہ ہے یا ضمان بالخسران ہے (کما مر تفصیلہ) اور یہ دونوں باطل ہیں

ولو کفل بماذاب لہ اوبما قضالہ علیہ وغاب اصیلہ فاقام مدعیہ بینتہ علی کفیلہ ان لہ علی اصیلہ کذا ردت لانہ اذا اقام البینۃ ان لہ علی اصیلہ کذا ولم یتعرض لقضاء القاضی بہ لایجب علی الکفیل لانہ کفل بما قضی القاضی بہ ولم یوجد وھذا فی الکفالۃ بماقضی لہ علیہ ظاھر وکذا بماذاب لہ لان معناہ تقرر وھو بالقضاء

ترجمہ۔ اگر کوئی کفیل ہوا اس چیز کا جو ثابت ہوگی یا جس کا قاضی فیصلہ کرے گا اس کے لئے اس پر اور مکفول عنہ غائب ہوگیا پھر مدعی نے گواہ قائم کردئے کفیل پر کہ اس کا کفیل پر آتا ہے تو یہ گواہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ جب اس نے گواہ قام کردئے کہ اس کا اصیل پر آتا ہے اور قضائے قاضی کی طرف کوئی التفات نہ کیا تو کفیل پر واجب نہیں ہے کیونکہ اس نے کفالت لی ہے اس چیز کی جس پر قاضی فیصلہ کرے گا اور وہ موجود نہیں اور اس کفالہ میں جس کا قاضی فیصلہ کرے اس کیلئے اس پر تو ظاہر ہے اور اسی طرح جو اس کیلئے ثابت ہوگا کیونکہ اس کا معنی ہے تقرر اور تقرر قضاء سے ہوتا ہے

تشریح: اگر کفیل ماقضی یعنی ماضی کا صیغہ استعمال کرے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی کی کفالت ان الفاظ کے ساتھ لی بماذاب لک علیہ او بماقضی لک علیہ کہ فلاں

کے اوپر تمہارا جو کچھ واجب ہوگا میں اس کا کفیل ہوں یا آپ کیلئے فلاں کے اوپر جو فیصلہ ہوگا میں اس کا ضامن ہوں اگر چہ الفاظ ماضی کے ہیں لیکن مراد مستقبل ہے اور اس کے بعد مکفول عنہ غائب ہوگیا مکفول لہ نے گواہ قائم کردئے کہ میرا مکفول عنہ پر ہزار درہم ہیں اور کفیل سے کہا کہ تم مجھے وہ دراہم ادا کردو کیونکہ آپ نے اس کی کفالت لی تھی تو مکفول لہ کے یہ بینہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ مکفول لہ کا دعوی مطلق ہے اس میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ وہی ہزار روپے ہیں جس کی کفالت کفیل نے لی تھی یا اور ہزار روپے ہیں حالانکہ کفیل نے اس ہزار روپے کی کفالت لی ہے جو قاضی کے فیصلے سے مکفول عنہ پر واجب ہوں گے یعنی مکفول بہ وہ مال ہے جس پر قاضی نے فیصلہ کیا ہو اور مکفول لہ جس مال کا دعوی کررہا ہے وہ مال مال مطلق ہے تو دعوی اور مال مکفول بہ میں مطابقت نہیں ہے دعوی مال مطلق کا ہے اور مکفول بہ مال مقید ہے دعوی میں اس بات کی طرف کوئی تعرض نہیں ہے کہ یہ وہ مال ہے جس پر قاضی نے فیصلہ کیا ہے یا قاضی فیصلہ کرے گا اور مکفول لہ نے جو دعوی کیا ہے وہ مطلق اس میں قاضی کے فیصلے کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے بماقضی میں تو یہ ظاہر ہے اور بماذاب میں بھی یہی بات ہے کیونکہ ماذاب کا معنی ہے ماوجب، وجوب اور تقرر ہوتا ہے قاضی کے فیصلے سے تو دونوں صورتوں میں جب مکفول لہ نے مطلق مال کا عوی کیا کفیل پر اور بینہ بھی پیش کئے تو اس کے بینہ قبول نہ ہوں گے اور کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا

وان اقام بینۃ ان لہ علی زید کذا وھذا کفیلہ بامرہ قضی بہ علیھما ھذا ابتدا مسئلۃ لاتعلق لہ بماسبق وھو الکفالۃ بماذاب لہ وبماقضی لہ علیہ صورۃ المسئلۃ اقام رجل بینۃ ان لہ علی زید الفا وھذا کفیلہ بھذا المال بامرہ قضی علیھما ففی ھذہ الصورۃ قد کفل بھذا المال من غیر تعرض بقضاء القاضی بخلاف المسئلۃ المتقدمۃ فاذا قضی علیھما یکون للکفیل حق الرجوع علی الاصیل وھذا عندنا وعند زفرؒ لایرجع علیہ لانہ لما انکر کان زعمہ ان ھذا الحق غیر ثابت بل المدعی ظلمہ فلایکون لہ ان یظلم غیرہ قلنا الشرع کذبہ فارتفع انکارہ

ترجمہ۔ اور اگر کسی نے گواہ قائم کئے اس بات پر کہ اس کی زید پر اتنی رقم ہے اور یہ اس کا کفیل بامرہ ہے قاضی فیصلہ کرے گا اس کا دونوں پر یہ نیا مسئلہ ہے اس کا ماقبل سے تعلق نہیں ہے اور وہ ہے کفالہ بماذاب اور بماقضی۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے گواہ قائم کردئے اس بات پر کہ اس کا زید پر ہزار درہم ہیں اور یہ اس کا کفیل ہے اس کے حکم سے تو فیصلہ کرے گا دونوں پر تو اس صورت میں اس نے کفالت لی ہے اس مال کی قضائے قاضی کی طرف کوئی تعرض نہیں کیا برخلاف مسئلہ سابقہ کے پس جب قاضی نے دونوں پر فیصلہ کیا تو کفیل کیلئے رجوع کا حق ہوگا اصیل پر اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک اس پر رجوع نہیں کرے گا اس لئے کہ جب اس نے انکار کیا تو اس کا خیال یہ ہے کہ یہ حق ثابت نہیں ہے بلکہ مدعی نے اس پر ظلم کیا ہے تو اس کو یہ حق نہیں کہ وہ غیر پر ظلم کرے ہم کہتے ہیں کہ شریعت نے

اس کو جھٹلایا ہے تو اس کا انکار جاتا رہا

تشریح: اگر مکفول لہ نے کفیل پر مال مطلق کی کفالت کا دعوی کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر یہ دعوی کیا کہ میرا اس پر اتنے دراہم مثلاً ہزار دراہم ہیں اور یہ آدمی اس کا کفیل ہے اس کے حکم سے اور دعوی کو گواہوں سے ثابت کردیا تو قاضی کا یہ فیصلہ اصیل اور کفیل دونوں پر نافذ ہوگا یعنی کفیل پر جو حکم کیا جائے گا وہ اصیل پر بھی ہوگا پس اگر کفالہ مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل مکفول عنہ پر رجوع کرے گا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اس مسئلے میں مکفول بہ مال مطلق ہے اس لئے کہ کفیل نے اس کو مقید نہیں کیا ہے ماقضی یا مالقضی کے ساتھ پس کفالہ مطلق ہوا اور مدعی کا دعوی بھی مطلق ہے جب کفالہ بھی مطلق ہے اور مدعی کا دعوی بھی مطلق ہے تو دونوں میں مطابقت موجود ہے اور جب مطابقت موجود ہے تو دعوی صحیح ہوگیا اور جب دعوی صحیح ہوگیا تو بینہ بھی قبول ہوں گے اس لئے کہ بینہ کا ترتب دعوی صحیحہ پر ہوتا ہے برخلاف مسئلہ سابقہ کے کہ اس میں دعوی اور مدعی بہ (مکفول بہ) میں مطابقت موجود نہیں ہے اس لئے وہاں بینہ قبول نہیں ہوتے ۔۔ پس جب قاضی نے کفیل پر مال ادا کرنے کا فیصلہ کیا اور اس ضمن میں مکفول عنہ پر بھی فیصلہ ہوا تو اب کفیل اس مال مؤدی کا رجوع کرے گا مکفول عنہ پر اگر کفالت بامرہ ہو اور یہ (کہ کفیل مکفول عنہ پر رجوع کرے گا) ہمارا مسلک ہے۔

جبکہ امام زفرؒ کا مسلک یہ ہے کہ مذکورہ مسئلے میں کفیل مکفول عنہ پر رجوع نہیں کرے گا مال مؤدی کا کیونکہ جب کفیل نے اس بات سے انکار کیا کہ میں مکفول عنہ کی طرف سے کفیل نہیں ہوں اور مکفول لہ نے اس کی کفالت بینہ کے ذریعے ثابت کردی یعنی بینہ کے ذریعے یہ ثابت کردیا کہ یہ مکفول عنہ کی طرف سے اس کا کفیل بامرہ ہے تو اس صورت میں کفیل کا خیال یہ ہے کہ مکفول لہ میرے اوپر ظلم کررہا ہے اور میں مظلوم ہوں اور مظلوم کو دوسرے پر ظلم کرنے کا حق نہیں ہے لھذا کفیل کو یہ حق نہیں کہ وہ ادا کردہ مقدار مال مکفول عنہ سے واپس کردے۔

جواب: امام زفرؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ کفیل کے خیال اور زعم کو شریعت نے جھٹلا دیا ہے یعنی جب قاضی نے کفیل کے خلاف فیصلہ دیکر کفالہ ثابت کردیا تو یہ ثابت ہوگیا کہ یہ کفیل ہے اب اس کا یہ کہنا کہ میں کفیل نہیں ہوں اس میں یہ شرعاً مکذب ہے جب کفیل کا زعم باطل ہوگیا تو اس کا مظلوم ہونا بھی باطل ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ مکفول عنہ پر مال تھا اور کفیل نے اس کے حکم سے کفالت کی ہے اور جب کفیل نے مکفول عنہ کے حکم سے کفالت کی ہے تو دین ادا کرنے کے بعد کفیل مکفول عنہ پر رجوع کرے گا

وفی الکفالۃ بلاامرہ قضی علی الکفیل فقط ای اقام البینۃ علی انہ کفیلہ بلاامرہ یقضی بالمال علی الکفیل فقط

ترجمہ. اور کفالہ بلاامر میں فیصلہ کرے گا کفیل پر فقط یعنی اگر بینہ قائم کردے اس بات پر کہ یہ کفیل ہے اس کے حکم کے بغیر تو فیصلہ کرے گا

قاضی مال کا فقط کفیل پر

تشریح: اور اگر مذکورہ صورت میں مکفول لہ نے یوں گواہ قائم کردئے کہ یہ آدمی اس کا کفیل ہے لیکن اس کے حکم کے بغیر تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف کفیل پر لازم ہوگا اور مکفول عنہ پر لازم نہ ہوگا اور کفیل مکفول عنہ سے رجوع نہیں کرسکے گا کیونکہ کفالہ بلاامر تبرع ہے اور تبرع میں رجوع کرنے کا حق نہیں ہوتا

ولوضمن الدرک بطل دعواہ بعدہ لانہ ترغیب للمشتری فی الشراء فیکون بمنزلۃ الاقرار بملک البائع فلایصح دعوی ملکیتہ

ترجمہ اگر کوئی درک کا ضامن ہوگیا تو باطل ہے اس کا دعوی کرنا بعد میں کیونکہ یہ مشتری کو ترغیب دینا ہے خریدنے میں تو یہ بائع کی ملکیت کے اقرار کے مانند ہے تو صحیح نہیں ہے ملکیت کا دعوی کرنا

تشریح: درک کا ضامن ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کوئی چیز خریدنا چاہتا ہے لیکن وہ اس بات سے ڈرتا ہے کہ کہیں یہ چیز کسی کی مستحق نہ نکلے اور میرا ثمن ضائع نہ ہوجائے تو کسی نے اس کی کفالت لے لی کہ تم اس چیز کو خریدلو پس اگر اس کا کوئی مستحق ظاہر ہوا اور اس نے یہ چیز استحقاقاً لے لی تو آپ کے ثمن کا میں ضامن ہوں پس مشتری نے وہ چیز لے لی اور اس کے بعد اس کفیل اور ضامن نے یہ دعوی کیا کہ یہ چیز میری ملکیت ہے تو کفیل کا یہ دعوی مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کا ضامن ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آدمی (کفیل) بائع کی ملکیت کا اقرار کرتا ہے اور بعد میں اپنے لئے اس کا دعوی کرنا اپنی ملکیت کا اقرار کرنا ہے تو کلام اور دعوی میں تناقض آگیا اور جب دعوی میں تناقض ہو تو دعوی قبول نہیں ہوتا نیز یہ بھی کہ ضمان بالدرک کی وجہ سے کفیل نے مشتری کو اس چیز کے خریدنے پر راغب کیا کہ تم اس چیز کو خریدلو اگر اس کا کوئی مستحق ظاہر ہوگیا تو میں اس کا ضامن ہوں کہ آپ کا ثمن آپ کو واپس دلاؤں گا یعنی تو فکر مت کر یہ بائع ہی کی ملکیت ہے اگر کسی اور کی ملکیت ظاہر ہوئی تو میں اس کا ضامن ہوں تو کفیل نے بائع کی ملکیت کا اقرار کیا اور اس کے بعد اپنی ملکیت کا اقرار کرنا جائز نہیں ہے

ولوشهد وختم لا وانما قال وختم لان المعهود فی الزمان السابق کان الختم فی الشهادات صیانۃ عن التغییر والتبدیل

ترجمہ ۔اور اگر کسی نے گواہی دی اور مہر لگایا تو یہ تسلیم نہیں ہے اور کہا کہ مہر لگایا اس لئے معروف پرانے زمانے میں مہر لگانا تھا تاکہ محفوظ رہے تغییر اور تبدیل سے

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے مکان فروخت کیا اور دوسرے آدمی کو اس پر گواہ بنایا پس گواہ نے یوں گواہی دی کہ میں اس بات پر گواہ ہوں کہ فلاں (بائع) نے فلاں (مشتری) کو ایک مکان فروخت کیا ہے اور میں اس پر گواہ ہوں اور یہ گواہی تحریراً لکھ کر اس پر مہر لگا کر اپنے پاس رکھ دی اور اس کے بعد گواہ نے اس پر اپنی ملکیت کا دعوی کیا یعنی یوں کہا کہ جو مکان مشتری نے خریدا ہے وہ میرا مکان ہے بائع کا نہیں ہے تو گواہ کا یہ دعوی قبول ہوگا کیونکہ گواہی دینا اس بات کا اقرار نہیں ہے کہ گواہ نے بائع کی ملکیت تسلیم کی ہے بلکہ گواہ یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ میں نے اس لئے گواہی دی ہے کہ مجھ کو یاد رہے کہ فلاں نے میری زمین یا مکان بیچا ہے اور مہر لگانے سے تحریر تغییر اور تبدیل سے محفوظ رہتی ہے لھذا دعوی میں تناقض نہیں ہے اور جب دعوی میں تناقض نہیں تو گواہ کا دعوی جائز ہوگا

قالوا ان كتب في الصك با ع ملكه او بيعا باتا نافذا وهو كتب شهد بذلك بطلت اى بطلت دعواه بعد هذه الشهادة لان الشهادة تكون اقرار اًبان البائع قد با ع ملكه او با ع بيعا باتا نافذا فاذا ادعى الملك لنفسه يكون مناقضاً ولو كتب شهادته على اقرار العاقدين لاای لايبطل دعواهٗ بعد هذه الكتابة لعدم التناقض

ترجمہ. مشائخ نے فرمایا ہے کہ اگر شاہد نے بیع نامہ میں لکھا کہ اس نے اپنی ملکیت بیچی ہے یا بیع قطعی نافذ کے ساتھ اور گواہ نے گواہی لکھی کہ وہ اس پر گواہ ہے تو باطل ہے یعنی باطل ہے اس کا دعوی کرنا اس گواہی کے بعد اس لئے کہ گواہی دینا اقرار ہے اس بات کا کہ بائع نے اپنی ملکیت بیچی ہے یا بیع قطعی نافذ کے ساتھ پس جب اس انے اپنی ملکیت کا دعوی کیا تو اس میں تناقض ہے اور اگر اس نے گواہی دی عاقدین کے اقرار پر تو باطل نہیں اس کا دعوی کرنا اس گواہی لکھنے کے بعد تناقض نہ ہونے کی وجہ سے

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر شاہد نے یوں گواہی دی کہ گواہ نے بیع نامہ میں اس طریقے پر لکھا کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں آدمی نے اپنی ملکیت بیچی ہے یا یوں کہا کہ فلاں نے بیع نافذ اور بیع قطعی کی ہے تو اس کے بعد گواہ کا یہ دعوی کرنا کہ یہ میری ملکیت ہے تو گواہ کا یہ دعوی قبول نہ ہوگا کیونکہ گواہ کا اس طریقے پر گواہی دینا اس بات کا اقرار ہے کہ بائع نے اپنی ملکیت بیچی ہے اور پھر اس کے بعد اپنی ملکیت کے دعوی کرنے سے اس کے کلام میں تناقض پیدا ہوتا ہے اور دعوی میں تناقض سے دعوی باطل ہوتا ہے لیکن اگر گواہ نے اس بات پر گواہی دی کہ میں اس بات پر گواہی دیتا ہوں کہ عاقدین نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ یہ مکان بائع کی ملکیت ہے اور پھر اس کے بعد گواہ نے اس مکان پر اپنی ملکیت کا دعوی کیا تو اس کا یہ دعوی باطل نہ ہوگا کیونکہ عاقدین کے اقرار سے حقیقی ملکیت ثابت نہیں ہوتی تو گواہ کے کلام میں تناقض نہیں ہے لھذا گواہ کا یہ دعوی

معتبر ہوگا

ولو ضمن العهدة لو اشتری رجل ثوبا فضمن احدهمابالعهدة فالضمان باطل لان العهدة قد جاء ت لمعان للصک القدیم وللعقد وحقوقه وللدرک فلایثبت احد المعانی بالشک

ترجمہ. اگرکوئی آدمی عہدے کا ضامن ہوگیا یعنی خرید لیا ایک آدمی نے کپڑا اور پھر کوئی اس کے واسطے عہدے کا ضامن ہوگیا تو یہ ضمان باطل ہے کیونکہ عہدہ کئی معنوں کیلئے آتا ہے پرانی دستاویز۔عقد۔حقوق عقد اور ضمان درک کیلئے آتا ہے تو ان معانیوں میں سے ایک معنی ثابت نہ ہوگا شک کی وجہ سے

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک کپڑا خرید لیا اور کسی نے اس کے واسطے ضمان عہدہ لے لیا تو یہ باطل ہے اور ضمان عہدہ کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عہدہ کی مراد مجہول اور مشتبہ ہے کیونکہ عہدہ کئے معانوں کیلئے آتا ہے مثلا پرانی دستاویز اور بیع نامے کو بھی عہدہ کہا جاتا ہے اور عقد اور حقوق عقد کو بھی عہدہ کہا جاتا ہے ضمان درک اور خیار شرط کو بھی عہدہ کہا جاتا ہے جب اس کی مراد میں اتنے معانیوں کا احتمال موجود ہے تو شک کی وجہ سے ایک معنی مراد لینا مشکل ہے اس وجہ سے ضمان عہدہ ناجائز ہے

او الخلاص ای اذا ضمن الخلاص فلایصح عند ابی حنیفةؒ وهو ان یشترط ان المبیع ان استحق یخلصه ویسلم الیه بای طریق کان وهذا باطل اذلاقدرة له علی هذا وعندهما یصح وهومحمول علی ضمان الدرک

ترجمہ اور باطل ہے ضمان خلاص یعنی جب خلاص کا ضامن ہوا تو صحیح نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور وہ یہ ہے کہ یہ شرط لگائے کہ مبیع اگر مستحق ہوگئی تو ضامن اس کو چھڑائے گا اور سپرد کرے گا جس طریقے سے بھی ہو اور یہ باطل ہے اس لئے کہ اسکو قدرت نہیں ہے اس پر اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اور یہ محمول ہے ضمان درک پر

تشریح: ضمان خلاص کا بیان:

ضمان خلاص کا مطلب ہے کہ کفیل نے مشتری سے کہا کہ میں تیرے لئے مبیع کے خلاص کرنے کا یعنی چھڑانے کا ضامن ہوں یعنی اگر مبیع کا کوئی مستحق ظاہر ہوا تو میں اس سے یہ مبیع ہر حال میں چھڑاؤں گا اور آپ کو سپرد کروں گا تو یہ ضمان امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے کیونکہ کفیل اسکے چھڑانے پر قادر نہیں ہے کیونکہ اگر مستحق اس کو نہ دے تو کفیل کیسے ان سے لے لے گا لھذا یہ

ایسی چیز کا ضمان ہے جس کے سپرد کرنے پر کفیل قادر نہیں ہے اور ایسی چیز کا ضمان جس کے سپرد کرنے پر کفیل قادر نہ ہو جائز نہیں ہوتا لھذا ضمان بالخلاص جائز نہیں ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک یہ ضمان جائز ہے کیونکہ یہ ضمان ان کے نزدیک محمول ہے ضمان درک پر یعنی کفیل مبیع چھڑائے گا اور اگر مبیع چھڑانا ممکن نہ ہو تو پھر کفیل مشتری کو اس کی قیمت سپرد کرے گا اور ضمان درک بالاتفاق جائز ہے تو ضمان خلاص بھی جائز ہوگا۔

او المضارب الثمن لرب المال ای باع المضارب وضمن الثمن لرب المال او الوکیل بالمبیع لمؤکله ای باع الوکیل وضمن للمؤکل الثمن وانما لایجوز لان الثمن امانة عند المضارب والوکیل فالضمان تغییر حکم الشرع ولان حق المطالبة للمضارب والوکیل فیصیران ضامنین لنفسهما

ترجمہ۔اور باطل ہے مضارب کا کفیل ہونا رب المال کے واسطے ثمن کا بیچ دیا مضارب نے اور ضامن ہوا رب المال کے لئے ثمن کا اور باطل ہے وکیل بالمبیع کا ضامن ہونا مؤکل کے واسطے یعنی بیچ دیا وکیل نے اور ضامن ہوا مؤکل کیلئے ثمن کا اور یہ اس لئے جائز نہیں کہ ثمن امانت ہے مضارب اور وکیل کے پاس اور ضمان لازم کرنا حکم شرع کو بدلنا ہے اور اس لئے کہ مطالبے کا حق مضارب اور وکیل کو ہے تو یہ دونوں ضامن ہوں گے اپنے نفس کیلئے

تشریح: مضارب اور وکیل کا ضامن ہونا جائز نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مضارب نے مال مضاربت سے کوئی چیز بیچ دی اور پھر رب المال کے واسطے مشتری کی طرف سے یہی مضارب ضامن ہوگیا کہ اگر مشتری نے ثمن ادا نہ کیا تو مضارب ادا کرے گا اسی طرح ایک آدمی کو کسی نے اس بات کا وکیل بنایا کہ وہ مالک کا کپڑا بیچ دے اور وکیل نے کپڑا بیچ دیا اور پھر یہی وکیل مشتری کی جانب سے اپنے مؤکل کے لئے ضامن ہوگیا تو یہ ضمان اور کفالت باطل ہے

دلیل:اس کی دلیل یہ ہے کہ ثمن مضارب اور وکیل کے ہاتھ میں امانت ہے اور مال امانت کا ضمان نہیں ہوتا پس مضارب اور وکیل کا ضامن ہونا حکم شریعت کو متغیر کرنا ہے اور حکمِ شریعت کے متغیر کرنے کی کسی کو اجازت نہیں ہے

دوسری دلیل: یہ ہے کہ مشتری سے ثمن کے مطالبے کرنے کا حق مضارب اور وکیل کو ہے کیونکہ یہ دونوں عاقدین ہیں پس مضارب اور وکیل کا مالک کے واسطے ضامن ہونا یہ ضمان لنفسہ ہے اور ضمان لنفسہ باطل ہے۔نیز یہ بھی ہے کہ مضارب اور وکیل

مطالِب ہیں اور ضامن ہونے کی صورت میں ان دونوں کا مطالَب ہونا لازم آتا ہے اور شخص واحد کا مطالِب اور مطالَب ہونا باطل ہے اس لئے مضارب اور وکیل کا ضامن ہونا باطل ہے

اواحد البائعين حصة صاحبه من ثمن عبد باعاه بصفقة بطل وبصفقتين صح اى باعاعبدا صفقة واحدة وضمن احدهما لصاحبه حصةً من الثمن لايصح لانه لو صح الضمان مع الشركة يصير ضامنا لنفسه ولو صح فى نصيب صاحبه يؤدى الى قسمة الدين قبل قبضه وذالايجوز بخلاف مالو باعاه بصفقتين فانه يصح الضمان لانه لاشركة .

ترجمہ: اور باطل ہے دو بائعوں میں سے ایک کا کفیل ہونا دوسرے کے حصے کا اس غلام کے ثمن سے جس کو دونوں نے بیچا ہو ایک صفقہ کے ساتھ اور دو صفقوں کے ساتھ صحیح ہے یعنی بیچ دیا دونوں نے ایک غلام ایک صفقہ کے ساتھ اور ایک ضامن ہوا اپنے ساتھی کیلئے اس کے حصۂ ثمن کا تو صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اگر ضمان صحیح ہو جائے شرکت کے ساتھ تو اپنی ذات کے واسطے ضامن ہوگا اور اگر اس کے ساتھی کے حصہ میں صحیح ہو تو قبضہ کرنے سے پہلے دین کی تقسیم لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے برخلاف اس کے کہ جب دونوں نے دو صفقوں کے ساتھ بیچا ہو تو ضمان صحیح ہے کیونکہ اس میں شرکت نہیں ہے

تشریح: دو شریکوں میں سے ایک کا دوسرے کیلئے کفیل ہونا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں کا ایک مشترکہ غلام ہے دونوں نے ایک عقد کے ساتھ فروخت کر دیا ہزار روپے کے عوض اور پھر ایک شریک دوسرے شریک کے واسطے اس کے حصۂ ثمن کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان باطل ہے

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ شخص یا تو شرکت کے باوجود ضامن ہوگا یعنی مطلقاً نصف دین کا ضامن ہوگا یا خاص طور پر اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا پس اگر اول ہو تو اس کا اپنی ذات کے واسطے ضامن ہونا لازم آئے گا کیونکہ ثمن کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے جس میں دونوں شریک نہ ہوں پس اس صورت میں شریک کے واسطے ضامن ہونے سے لازم آتا ہے ضمان لنفسہ اور ضمان لنفسہ باطل ہے اس لئے کہ لازم آتا ہے ایک شخص کا مطالِب اور مطالَب ہونا یعنی اس شریک کو خود مطالبے کا حق حاصل ہے تو یہ مطالِب ہوا اور کفیل ہونے کی وجہ سے اس سے بھی مطالبہ کیا جائے گا تو یہ مطالَب ہوا اور ایک شخص کا مطالِب اور مطالَب ہونا باطل ہے اس وجہ سے ضمان شرکت کے ساتھ باطل ہے اور اگر یہ صرف اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہو تو اس صورت میں قبضے سے پہلے دین کو تقسیم کرنا لازم آتا ہے حالانکہ قبضے سے پہلے دین تقسیم کرنا جائز نہیں ہے۔

ہاں اگر دونوں شریکوں نے دو الگ الگ عقد کے ساتھ فروخت کیا ہو یعنی ایک نے الگ اپنا حصہ فروخت کر دیا اور پھر اس کے بعد دوسرے نے اپنا حصہ فروخت کر دیا اور پھر ایک شریک دوسرے شریک کے واسطے ضامن ہو گیا تو یہ جائز ہے کیونکہ ہر ایک کا حصہ دوسرے کے حصے

سے ممتاز ہے اور شرکت ثابت نہیں ہے لھذا جب شرکت ثابت نہیں ہے تو سابقہ خرابیاں بھی لازم نہ آئیں گی اور ضمان صحیح ہوگا

کضمان الخراج والنوائب والقسمة ای صح ضمان هذه الاشياء اما الخراج فقد مر واما النوائب فهي اما بحق ككرى النهر واجر الحارث ومايوظف لتجهيز الجيش وغير ذلك وامابغير حق كالجبايات فى زماننا والكفالة بالاولى صحيحة اتفاقا وفى الثانية خلاف والفتوى على الصحة فانها صارت كالديون الصحيحة حتى لو اخذت من الأكار فله الرجوع على مالك الارض واماالقسمة فقد قيل هى النوائب بعينها او الحصة منها وقيل هي النائبة المؤظفة الراتبة والنوائب هي غير المؤظفة واياما كان فالكفالة بها صحيحة

ترجمہ جیسے کہ خراج۔نوائب اور قسمت کا ضمان یعنی صحیح ہے ضمان ان چیزوں کا خراج تو گزر گیا ہے اور نوائب یا حق کے ساتھ ہوں گے جیسے مشترک نہر اور چوکیدار کا خرچہ اور جو لشکر آراستہ کرنے کیلئے مقرر کیا جاتا ہے اور اس کے علاوہ اور یا ناحق ہوں گے جیسے ہمارے زمانے میں جبایات اور کفالہ پہلے کے مقابلے میں صحیح ہے بالاتفاق اور دوسرے میں اختلاف ہے اور فتوی صحت پر ہے کیونکہ یہ دیون صحیحہ کی طرح ہے یہاں تک کہ اگر لے گئے زمیندار سے تو اس کو رجوع کا حق ہے مالک زمین سے اور رہا قسمت تو کہا گیا ہے کہ یہ وہی نوائب ہیں اور یا اس کا ایک حصہ ہے اور کہا گیا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نائبہ ہے جو مقرر اور ثابت شدہ ہو اور نوائب سے مراد وہ ہے جو مقرر شدہ نہ ہو جو نسا بھی ہو پس کفالہ اس کے عوض صحیح ہے

تشریح: خراج اور نوائب اور قسمت کی کفالت جائز ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی ایک دوسرے آدمی کی طرف سے خراج یعنی زمین کے ٹیکس کا ضامن ہو گیا یا نوائب اور قسمت کا ضامن ہو گیا تو یہ ضمان جائز ہے۔

تفصیل: اس کی تفصیل یہ ہے کہ خراج دو قسم پر ہیں ایک خراج مؤظف جو ایک مقرر شدہ مقدار ہوتی ہے امیر کی طرف سے کہ فلاں کی زمین سے سال میں ایک من یا دو من گندم لیا جائے گا مثلا، دوسری قسم خراج مقاسمہ یعنی امام زمین پر ایک مشاع حصہ مقرر کرے مثلا دسواں حصہ مقرر کردے یا آٹھواں حصہ۔تو خراج مؤظف کا ضمان صحیح ہے اس لئے کہ وہ دین صحیح ہے جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کیا جاتا ہے اور خراج مقاسمہ کا ضمان صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ دین صحیح نہیں ہے

نوائب: نوائب سے مراد ہنگامی چندہ ہے جو حکومت لوگوں سے لیتی ہے اس کی کئی قسمیں ہیں ایک وہ جائز اور حق ہے جیسے ایک عوامی فائدے کے لئے نہر کھودی جا رہی ہو اور بیت المال میں گنجایش نہ ہو اور بادشاہ عوام پر تھوڑا تھوڑا مال مقرر کردے یا محلے اور شہر کیلئے چوکیدار کی ضرورت ہو اور بیت المال میں گنجائش نہ ہو اور لوگوں پر مال مقرر کردے یا کفار کے مقابلے کیلئے لشکر کی تیاری کے پیش نظر لوگوں پر مال مقرر کردے اور بیت المال خالی ہو اور اس کے علاوہ مسلمانوں پر جو وظیفہ بھی مقرر کردیا جائے اجتماعی کاموں کیلئے تو یہ نوائب میں داخل

ہے۔

دوسری قسم: وہ نوائب ہیں جو برحق نہیں ہے بلکہ بادشاہ نے ظلماً مقرر کئے ہو جیسے ہمارے زمانے میں جو عام ٹیکس مقرر ہے گھر پر ٹیکس ہے دکان پر ٹیکس گاڑی پر ٹیکس وغیرہ وغیرہ یہ ٹیکس اس میں داخل ہے جو ظلماً وصول کئے جاتے ہیں شرعاً اس کا کوئی جواز نہیں ہے

پس پہلی قسم: کے جبایات اور ٹیکس کا کفالہ صحیح ہے بالاتفاق اس لئے کہ ہر ایسا ٹیکس جس کو امام المسلمین مسلمانوں پر مقرر کرے مسلمانوں کے فائدے کیلئے تو مسلمانوں پر اس کی ادائیگی واجب ہے جب اس کی ادائیگی واجب ہے تو یہ نوائب واجب فی الذمہ ہو گئے اور واجب فی الذمہ دین ہوتا ہے اور دین کی کفالت صحیح ہے لھذا پہلی قسم نوائب کی کفالت صحیح ہے بالاتفاق

اور دوسری قسم: یعنی وہ نوائب اور ٹیکس جو حکومت اور بادشاہ نے ظلماً مقرر کیا ہو ان کی کفالت کے جواز اور عدم جواز میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض حضرات مشائخ کے نزدیک ان نوائب کی کفالت جائز نہیں ہے کیونکہ کفالہ اس چیز کے مطالبے کو لازم کرنے کیلئے مشروع ہوا ہے جو چیز خود اصیل یعنی مکفول عنہ پر لازم ہو حالانکہ جو نوائب ظلماً مقرر کئے جاتے ہیں وہ مسلمانوں پر شرعاً لازم نہیں ہوتے پس جب یہ نوائب خود اصیل پر یعنی مسلمانوں پر لازم نہیں ہیں تو ان کا کفالہ بھی جائز نہ ہوگا

اور بعض حضرات مشائخ کے نزدیک جن میں امام فخر الاسلام بزدوی بھی ہیں ان حضرات کے نزدیک اس قسم کے جبایات اور ٹیکس کا کفالہ صحیح اور جائز ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ بادشاہ کی طرف سے جو ٹیکس مقرر کیا جائے خواہ وہ حق ہو یا ناحق وہ دین شمار ہوگا بایں معنی کہ بادشاہ کی طرف سے اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو ہر طرح کے ٹیکس کا کفالہ درست اور جائز ہے اس لئے کہ جب بادشاہ کی طرف سے اس کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو ہر قسم دین کا کفالہ جائز ہوگا

قسمت: بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ قسمت اور نوائب دونوں ایک ہی چیز ہے ان میں فرق نہیں تو اس صورت میں واو برائے عطف تفسیر ہوگا اور یا قسمت نوائب کا ایک حصہ ہے مثلاً بادشاہ نے لوگوں پر چندہ مقرر کیا کہ فلاں کام کیلئے اتنے چندے کی ضرورت ہے تو پورا مجموعی چندہ نوائب ہے اور ایک ایک آدمی پر جو حصہ مقرر کیا جاتا ہے وہ اس کی قسمت اور حصہ ہے تو نوائب اور قسمت دونوں کی کفالت جائز ہے اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ قسمت سے مراد وہ نائبہ ہے جو مستقلاً مقرر کیا گیا ہو اور اس کو وقت خاص پر پابندی کے ساتھ لیا جاتا ہے جیسے چوکیدار کی تنخواہ کیلئے اہل محلہ پر جو ماہانہ ٹیکس مقرر کر دیا گیا ہو اور نوائب عام ہے جو ہنگامی طور پر کبھی کبھار مقرر کیا جاتا ہے بہر حال جو صورت بھی ہو ہر ایک کی کفالت جائز ہے

وان قال ضمنته الى شهر صدق هو مع حلفه وان ادعى الطالب انه حال   اى قال الكفيل كفلت بهذا المال لكن المطالبة بعد شهر وقال الطالب لابل على صفة الحلول فالقول قول الكفيل مع الحلف وهذا بخلاف ما اذا اقر بدين مؤجل وقال المقر له لابل هو حال فالقول للمقر له والفرق انه اذا اقر بالدين ثم ادعى حقاله وهو تاخير

المطالبة والمقرله منكر فالقول له بخلاف الكفالة فانه لادين فيها فالطالب يدعى انه مطالب فى الحال والكفيل ينكره

ترجمہ..اور اگر کہا کہ میں نے کفالت لی ہے ایک ماہ تک تو اس کی تصدیق کی جائے گی اس کی قسم کے ساتھ اگرچہ مکفول لہ دعوی کرتا ہے کہ وہ فی الحال ہے یعنی کفیل نے کہا کہ میں نے اس مال کی کفالت کی ہے لیکن مطالبہ ایک ماہ بعد ہے اور مکفول لہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ حلول کی صفت پر ہے تو قول کفیل کا معتبر ہوگا قسم کے ساتھ اور یہ اس کے برخلاف ہے کہ جب اقرار کیا دین مؤجل کا اور مقرلہ نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ فی الحال ہے۔تو قول مقرلہ کا معتبر ہوگا اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ جب اس نے دین کا اقرار کیا اور اپنے واسطے حق کا دعوی کیا اور وہ مطالبے کی تاخیر ہے اور مقرلہ اس کا منکر ہے تو قول مقرلہ کا ہوگا برخلاف کفالہ کے اس لئے کہ اس میں دین نہیں ہے تو مکفول لہ دعوی کررہا ہے کہ کفیل سے فی الحال مطالبہ کیا جائے اور کفیل اس کا انکار کرتا ہے۔

تشریح: اگر کفیل نے کفالہ میں میعاد مقرر کردی؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ میں آپ کے واسطے فلاں کی طرف سے کفیل ہوں لیکن کفالہ ایک ماہ کی میعاد کی شرط کے ساتھ ہے اور مکفول لہ یہ دعوی کررہا ہے کہ نہیں بلکہ کفالہ فی الحال واجب ہے تو اس صورت میں کفیل کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ۔اور اگر ایک آدمی نے دوسرے کے واسطے دین کا اقرار کیا اور ساتھ یہ بھی کہا کہ وہ دین مؤجل ہے یعنی ایک ماہ کی میعاد پر ہے اور مقرلہ کہتا ہے نہیں بلکہ فی الحال ہے تو قول مقرلہ کا معتبر ہوگا اور دین مقر پر فی الحال لازم ہوگا

دونوں مسئلوں میں فرق: دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ جب مقر نے دین کا اقرار کیا تو اس پر دین ثابت ہوگیا اور اس کے بعد جب اس نے اپنے ایک ماہ کی میعاد کا دعوی کیا تو یہ مقر کی طرف سے دوسرا دعوی ہے اور مقر کے پاس گواہ نہیں ہے اور مقرلہ اس کا انکار کرتا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ جب کہ مدعی کے پاس گواہ نہ ہو لھذا اقرار کی صورت میں قول مقرلہ کا معتبر ہوگا اور کفالہ کی صورت میں کفیل نے قرضے کا اقرار نہیں کیا ہے کیونکہ صحیح قول کے مطابق کفیل پر قرضہ ہے نہیں بلکہ صرف مطالبے کا حق حاصل ہے تو کفیل نے مطالبے کا اقرار کیا اور وہ ایک ماہ بعد ہے اور مکفول لہ اس پر فی الحال دین لازم ہونے کا دعوی کررہا ہے اور کفیل اس سے منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے قسم کے ساتھ لھذا اس صورت میں قول کفیل کا معتبر ہوگا۔

ولايؤخذ ضامن الدرک ان استحق المبيع مالم يقبض بثمنه على بائعه اذ بمجرد الاستحقاق لاينتقض البيع فى ظاهر الرواية مالم يقض بالثمن على البائع فلم يجب على الاصيل رد الثمن فلايجب على

الکفیل

ترجمہ۔اور نہیں لے سکتا ضامن الدرک سے اگر مبیع کسی کی مستحق ہوگئی جب تک ثمن کا فیصلہ نہ کیا جائے اس کے بائع پر اس لئے کہ محض استحقاق سے بیع نہیں ٹوٹتی ظاہر الروایۃ میں جب تک ثمن کا فیصلہ نہ کیا جائے بائع پر تو واجب نہیں ہے اصیل پر ثمن کا واپس کرنا تو واجب نہیں ہے کفیل پر بھی۔

تشریح:درک کے ضامن پر نفس استحقاق سے ضمان نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی طرف سے مشتری کے واسطے درک کا ضامن ہو گیا یعنی یوں کہا کہ اگر مبیع کسی کی مستحق ہوگئی تو آپ کے ثمن کا میں ضامن ہوں اور پھر مبیع کسی کی مستحق ہوگئی تو نفس استحقاق کی وجہ سے مشتری کفیل سے ثمن کا مطالبہ نہیں کرسکتا جب تک قاضی بائع پر ثمن کی واپسی کا فیصلہ نہ کرے ہاں جب بائع پر ثمن کی واپسی کا فیصلہ ہوگیا تو اب مشتری کفیل سے ثمن لے سکتا ہے نفس استحقاق ثابت ہونے سے کفیل سے اس لئے مطالبہ نہیں کرے گا کہ ہوسکتا ہے بائع اور مستحق راضی ہو جائے تو اصیل پر ثمن واپس کرنا لازم نہیں ہے تو کفیل پر بھی واجب نہ ہوگا

دین علی اثنین کفل کل عن الأخر لم یرجع علی شریکه الا بما ادازائدا علی النصف اشتریا عبدا بالف وکفل کل منهما عن صاحبه بامره للبائع فکل ماداه احدهما لایرجع به علی الأخر الاان یکون زائداعلی النصف لان وقوع المؤدی عما علیه اصالةً اولی من وقوعه عماعلیه کفالةً

ترجمہ۔دو شخصوں پر قرضہ ہے ہر ایک نے دوسرے کی کفالت لے لی تو رجوع نہیں کرے گا اپنے شریک پر مگر یہ کہ زیادہ ادا کرے نصف سے یعنی دو آدمیوں نے غلام خرید لیا اور ہر ایک نے اپنے ساتھی کی کفالت لے لی اس کے حکم سے تو جو کچھ بھی ایک ادا کرے گا اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے ساتھی پر جب تک زیادہ نہ ہو نصف پر اس لئے کہ اداشدہ مقدار کا واقع ہونا اس سے جو اس پر لازم اصالۃً پسندیدہ ہے اس سے واقع ہونے کی نسبت جو اس پر لازم ہے کفالۃً

تشریح:اگر ہر ایک مدیون دوسرے کی طرف سے کفیل ہو جائے؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو شخصوں پر مشترک دین ہو مثلا دونوں نے ایک غلام ہزار روپے کے عوض خرید لیا اور پھر ہر ایک دوسرے کی طرف سے دین کا کفیل ہو گیا تو یہ کفالت جائز ہے پس دونوں میں سے ایک نے اگر کچھ رقم ادا کی تو اس کو اپنے شریک سے واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا جب تک نصف سے زیادہ ادا نہ کرے ہاں اگر نصف سے زیادہ ادا کی تو پھر جو اضافی رقم ہے اس کے بقدر اپنے

ساتھی پر رجوع کرے گا مثلاً اگر ایک سو روپے ادا کردے تو اس کا رجوع نہیں کرے گا اور اگر پانچ سواد ا کردے تب بھی رجوع نہیں کرے گا البتہ اگر پانچ سو سے زیادہ ہو گئے مثلاً چھ سو ادا کردئے تو پھر سو روپے کا رجوع کرے گا اپنے دوسرے ساتھی پر

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ نصف دین میں یہ اصیل ہے اور نصف میں کفیل ہے جو دراہم بحق اصالت واجب ہیں وہ اعلی اور اقوی ہیں اور جو بحق کفالت واجب ہیں وہ اضعف ہیں لھذا ادا شدہ مقدار کو اس کی طرف پھیرنا جو اس پر اصالۃً واجب ہے اولی ہے بنسبت اس کے جو اس پر کفالۃً واجب ہے تو پانچ سو تک اس نے اپنا قرضہ ادا کیا ہے اور اپنا قرضہ ادا کرنے کی صورت میں کسی پر رجوع کا حق حاصل نہیں ہوتا البتہ جب نصف دین سے زیادہ ادا کیا تو پھر چونکہ یہ بطور کفالت ہے اور کفیل کو اپنے مکفول عنہ پر رجوع کا حق حاصل ہوتا ہے جبکہ کفالت بامرہ ہو تو نصف دین سے زیادہ ادا کرنے کی صورت میں کفیل اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا۔

ولو كفلا بشيء عن رجل وكل كفل به عن صاحبه رجع عليه بنصف ماادى وان قل اى على رجل الف فكفل كل من شخصين اخرين عن الاصيل بهذاالالف ثم كفل كل واحد من الكفلين عن صاحبه بامره بهذا الالف فكل ماداه احدهما وان قل رجع على الأخر بنصفه بخلاف الصورة الاولى فان الاصالة ترجح على الكفالة اما ههنا فالكل كفالة فلارجحان وقال فى الهداية الصحيح ان صورة المسئله على هذا الوجه احتراز عما اذكفلابالف حتى كان الالف منقسما عليهما نصفين ثم كفل كل واحد منهما عن صاحبه بامره ففى هذه الصورة لايرجع على شريكه الابمازاد على النصف اقول فى هذه الصورة كل ماداه ينبغى ان يرجع بنصفه على شريكه لانه لما لم يكن لاحدى الكفالتين رجحان على الاخرى فكل ماداه يكون منهما فيجب ان يرجع بنصف ماادى فلافرق بين هذه الصورة والصورة التى خصها بالصحة

ترجمہ. اور اگر دونوں کفیل ہو گئے کسی چیز کے ایک آدمی کی طرف سے اور ہر ایک نے کفالت کی اپنے ساتھی کی طرف سے تو رجوع کرے گا اپنی ادا کردہ مقدار کے نصف کا اگر چہ کم ہو یعنی ایک آدمی پر ہزار ہے اور پھر دو آدمیوں سے ہر ایک نے کفالت لے لی اصیل کی طرف اس ہزار کی اور پھر کفالت لے لی ہر ایک نے اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے حکم سے اس ہزار کی تو جو بھی ادا کرے گا ان دونوں میں سے ایک اگر چہ کم ہو تو رجوع کرے گا دوسرے پر اس کے نصف کا برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ اصالت کو ترجیح حاصل ہے کفالت پر اور یہاں پر پورا کفالہ ہے تو ترجیح نہیں ہے ایک جانب کو دوسری پر اور ہدایہ میں کہا ہے کہ

مسئلہ کی صورت اس طریقے پر اس سے احتراز ہے اس صورت سے کہ جب دونوں نے ہزار کی کفالت کی ہو یہاں تک کہ ہزار دونوں پر تقسیم ہوں گے آدھے اور پھر کفالت کی ہر ایک نے ساتھی کی طرف سے اس کے حکم سے تو اس صورت میں رجوع نہیں کرے گا اپنے شریک پر مگر اس کا جو زیادہ ہے نصف پر میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ رجوع کرے اس کے نصف کا اپنے شریک پر اس لئے جب ایک کفالے کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے تو جو بھی ادا کرے گا ان دونوں میں سے تو جائز ہے کہ رجوع کرے ادا کردہ کے نصف کا تو کوئی فرق نہیں ہے اس صورت میں اور اس صورت میں جس کو خاص کیا ہے صحت کے ساتھ۔

تشریح: دو آدمی اصیل کی طرف سے کفیل ہوئے اور پھر ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل ہوا:

صورت مسئلہ یہ ہے عمران پر ایک ہزار روپے دین لازم ہے بلال کا دو آدمیوں (خالد اور حامد) نے کفالت کی بلال کے واسطے کہ ہم دونوں اس ہزار روپے کے کفیل ہیں عمران کی طرف سے تو خالد اور حامد دونوں کفیل ہو گئے اصیل یعنی عمران کی طرف سے اور پھر خالد اور حامد دونوں نے ایک دوسرے کی کفالت لے لی یعنی خالد نے کہا کہ میں حامد کی طرف سے اور حامد نے کہا کہ میں خالد کی طرف سے اس ہزار روپے کا کفیل ہوں تو اس صورت میں خالد اور حامد دونوں میں سے ہر ایک جو رقم بھی ادا کرے گا تو اس کے نصف کا رجوع کرے گا اپنے دوسرے کفیل پر مثلاً اگر ایک نے دوسو روپے ادا کر دئے تو دوسرے سے سو روپے لے گا کیونکہ یہاں پر ہر ایک اصیل کی طرف سے بھی پورے مال کا کفیل ہے اور کفیل کی طرف سے بھی پورے مال کا کفیل ہے تو جو کچھ بھی ادا کرے گا تو وہ مشترکہ طور پر ادا کرے گا اور نصف اپنی طرف سے اور نصف اپنے ساتھی کی طرف سے ادا کرے گا اس لئے کہ یہاں کل کا کل کفالہ ہے یعنی کفالہ عن الاصیل بھی کفالہ ہے اور کفالہ عن الکفیل بھی کفالہ ہے تو ایک کو دوسرے پر ترجیح نہ ہوگی جب ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے تو ادا کیا ہوا مال دونوں کفیلوں کی طرف سے ادا ہوگا یعنی نصف مال کفالہ عن الاصیل کی طرف سے کفیل ہونے وجہ سے خود اس کی وجہ سے ادا ہوگا نصف مال کفالہ عن الکفیل ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھی یعنی کفیل آخر کی طرف سے ادا ہوگا پس جب ادا کیا ہوا مال دونوں کی طرف سے ادا ہو گیا تو اپنے ساتھی سے نصف کے رجوع کا حق حاصل ہوگا۔ برخلاف پہلے مسئلے کے کہ اس میں نصف کا وجوب بحق کفالت ہے اور نصف کا وجوب بحق اصالت ہے اس لئے نصف تک ادا کرنے کی صورت میں اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کر سکتا

وقال فی الهداية : شارحؒ ہدایہ کی عبارت اور کتاب کے متن کی عبارت میں مساوات ثابت کر کے ایک تو دونوں عبارتوں میں کفیلین کی برابری ثابت کرتے ہیں اور دوسرا ایک مسئلہ محترزہ سے اس کا احتراز ثابت کرتے ہیں چنانچہ

فرماتے ہیں کہ صورت مسئلہ اس طریقے پر (یعنی دونوں کفیلین پہلے اصیل کی طرف کل مال کے کفیل بنے اور پھر ہر ایک کفیل دوسرے کفیل کی طرف سے کل مال کا کفیل بنا) اس صورت کے ذریعے احتراز ہے اس صورت سے کہ دونوں کفیل بنے اصیل کی طرف سے اس طریقے پر کہ ایک آدمی الگ بنا پانچ سو روپے کا اور دوسرا الگ کفیل بنا پانچ سو روپے کا اور پھر دونوں میں سے ہر ایک کفیل بنا دوسرے کی طرف سے تو یہاں بھی ہر ایک آدمی پر دو کفالے جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ اصیل کی طرف سے اور دوسرا کفیل کی طرف سے تو اس صورت میں ایک کفیل جو مقدار دین کی ادا کرے گا تو اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے ساتھی پر جب تک اداشدہ مقدار نصف سے زیادہ نہ ہو جائے کیونکہ یہاں پر دونوں کفالوں میں برابری اور مساوات نہیں ہے اس لئے کہ کفالہ عن الاصیل بلا واسطہ ہے اور کفالہ عن الکفیل بالواسطہ ہے تو کفالہ عن الاصیل اولی ہے اور اس کو مقدم کیا جائے گا کفالہ عن الکفیل پر لھذا جب تک اس پر ایک روپے باقی ہو کفالہ عن الاصیل کی طرف سے تو یہ اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کرے گا ہاں اپنا حق ادا کر چکا تو اس کے بعد اپنے ساتھی کی طرف سے جو ادا کیا ہو تو پھر اس پر رجوع کرے گا

اقول فی هذه الصورة كل ماداه :شارحؒ فرماتے ہیں کہ صورت محترزہ اور صورت مصححہ میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ صورت مصححہ میں بھی دو کفالے جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ عن الاصیل اور دوسرا کفالہ عن الکفیل اور صورت محترزہ میں بھی دو کفالے جمع ہو گئے ہیں ایک کفالہ عن الاصل اور دوسرا کفالہ عن الکفیل اور ایک کفالے کو دوسرے پر رجحان نہیں ہے تو جونسی بھی صورت ہو پہلی صورت ہو (کتاب کے متن والی) یا دوسری صورت ہو (یعنی شارحؒ نے جو ذکر کی ہے) ہر حال میں کفیل کو اپنے ساتھی پر رجوع کا حق ہونا چاہئے کیونکہ دونوں کفالے برابر ہیں۔ لیکن اس کا جواب ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صورت محترزہ میں دونوں کفالے برابر نہیں ہیں بلکہ ایک کفالہ قوی ہے اس لئے کہ وہ بلا واسطہ ہے اور دوسرا کفالہ کمزور ہے کیونکہ وہ بالواسطہ ہے لھذا دونوں کفالے برابر نہیں ہیں اسلئے دونوں مسئلوں میں فرق ثابت ہے

(واللہ اعلم)

وان ابرأ الطالب احدهما اخذ الأخر بكله لان وضع المسئلة فيما اذا كفل كل منهما بالف عن الاصيل ثم كفل كل منهما بالف عن صاحبه فاذا ابرأ احدهما بقى الكفالة الاخرى بكل الالف وفى الصورة التى احترز بالصحة عنها اذا ابرأ احدهما يبقى الكفالة الاخرى بخمسمائة

ترجمہ..اور اگر مکفول لہ نے ایک کفیل کو معاف کر دیا تو لے سکتا ہے دوسرے سے پورا مال کیونکہ مسئلہ کی وضع اس صورت میں ہے کہ جب کفیل ہو ہر ایک دونوں میں سے اصیل کی طرف سے اور پھر کفالت کی ہو دونوں میں سے ہر ایک نے ہزار کی اپنے

ساتھی کی طرف سے پس جب ایک کو بری کردیا دونوں میں سے تو باقی رہا دوسرا کفالہ پورے ہزار کا اور اس صورت میں جس سے احتراز کیا ہے صحت کے ساتھ جب ایک کو بری کردیا تو باقی رہا دوسرا کفالہ پانچ سو روپے پر

تشریح: اگر مکفول لہ نے ایک کفیل کو بری کر دیا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمی کفیل بنے ایک مکفول عنہ کی طرف ہزار روپے کے اور ہر ایک اصیل کی طرف سے ہزار روپے کا کفیل بنا اور پھر دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف سے بھی کفیل بنا پھر مکفول لہ نے ایک کفیل کو بری کر دیا تو اس صورت میں دوسرے کفیل سے پورے ہزار روپے کا مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ یہ کفیل اصیل کی جانب سے بھی کل ہزار روپے کا کفیل ہے اس کفالت کی وجہ سے اس سے پورے ہزار روپے کا مطالبہ کیا جائے گا

لیکن اگر صورت محترزہ ہو یعنی ہر ایک کفیل ابتداء پانچ پانچ سو روپے کا کفیل ہو اور پھر مکفول لہ نے ایک کفیل کو کفالہ سے بری کر دیا تو دوسرے کفیل سے صرف پانچ سو کا مطالبہ کیا جائے گا ہزار کا مطالبہ نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں ہر ایک کفیل صرف پانچ سو کا کفیل ہے پورے ہزار کا کفیل نہیں ہے

ولو فسخت المفاوضة اخذرب الدين ايا شاء من شريكيهما بكل دينه لماعرفت ان شركة المفاوضة يتضمن الكفالة ولم يرجع احدهما على صاحبه الابمادى زائدا على النصف لماعرفت ان جهة الاصالة راجحة على جهة الكفالة اقول فى هذه المسئلة اشكال وهوان احد المفاوضين اذااشترى شيئا ثم فسخا المفاوضة فالبائع ان طلب الثمن من مشتريه فلاتعلق لهذه المسئلة بمسئلة الكفالة بل المشترى فى النصف اصيل وفى النصف الاخروكيل فكل ماادى ينبغى ان يرجع بنصفه على الشريك لانه اشترى العبد صفقة واحدة فصار الثمن دينا عليه ولايمكن قسمته فكل مايؤديه منه ومن شريكه فيرجع عليه بالنصف وان طلب البائع الثمن من الشريك يكون ذلك بسبب ان المفاوضة تضمنت الكفالة فيكون كفيلا فى الكل الاان الكفالة فى الذى هو ملك العاقد تمحضت كفالة وفى النصف الذى هو ملكه اصيل من وجه فبالنظر الى ان حقوق العقد راجعة الى الوكيل يكون الشريك كفيلا للثمن فمطالبة الثمن لتوجه اليه وبالنظر الى ان الملك فى هذا النصف وقع له فيكون فى اداء نصف الثمن اصيلا فماداه يكون راجعا الى هذا النصف فلايرجع الى العاقدوفى مازاد على النصف يرجع

ترجمہ. اور اگر شرکت مفاوضہ ختم کردی گئی تو رب الدین جس سے چاہے لے لے دو شریکوں میں سے پورا دین جیسے کہ تو نے

پہچان لیا ہے کہ شرکت مفاوضہ متضمن ہے کفالے کو اور رجوع نہیں کرے گا ان دونوں، میں سے ایک اپنے ساتھی پر مگر وہ جو ادا کرے نصف سے زادہ جیسے کہ تو نے پہچان لیا ہے کہ جہت اصالت راجح ہے جہت کفالت پر میں کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں اشکال ہے وہ یہ کہ شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں میں سے ایک جب خرید لے کوئی چیز اور پھر شرکت کو ختم کرے پس بائع اگر ثمن کا مطالبہ مشتری سے کرے تو پھر اس مسئلے کا کوئی تعلق نہیں ہے مسئلہ کفالہ سے بلکہ مشتری نصف میں اصیل ہے اور نصف آخر میں کفیل ہے تو جو کچھ بھی مشتری ادا کرے گا مناسب ہے کہ اس کے نصف کا رجوع کرے دوسرے شریک پر کیونکہ اس نے خریدا ہے غلام ایک سودا کے ساتھ تو ثمن اس پر دین ہوگیا اور ممکن نہیں ہے دین کا تقسیم کرنا تو جو کچھ بھی وہ ادا کرتا ہے تو ادا کرتا ہے اپنی طرف سے اور اپنے شریک کی طرف سے تو رجوع کرے گا اس پر نصف کا اور اگر بائع ثمن کا مطالبہ کرے شریک سے تو اس وجہ سے ہوگا کہ شرکت مفاوضہ متضمن ہے کفالے کو تو یہ کفیل ہوگا کل میں کیونکہ کفالہ اس نصف میں تو عاقد کی ملکیت ہے محض کفالہ ہے اور اس نصف میں جو اس کی (شریک آخر) ملکیت ہے اس میں یہ اصیل ہے من وجہ تو اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ حقوق عقد راجع ہوتے ہیں وکیل کی طرف تو یہ شریک کفیل ہوگا ثمن کے واسطے تو ثمن کا مطالبہ متوجہ ہوتا ہے اس کی طرف کفالہ کے حکم سے اور اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ ملکیت اس نصف میں واقع ہوئی ہے اس کیلئے تو نصف کے ادا کرنے میں اصیل ہے تو جو کچھ ادا کرے گا تو راجع ہوگا اس نصف کی طرف تو وہ رجوع نہیں کرے گا عاقد پر اور جو نصف سے زیادہ ہو جائے اس کا رجوع کرے گا

تشریح: اگر شرکت مفاوضہ فسخ ہو جائے تو قرض خواہ اپنا دین کس سے مانگے؟

سب سے پہلے شرکت مفاوضہ کی تعریف ۔شرکت مفاوضہ کہتے ہیں کہ دو آدمی شریک ہوں اور دنوں مال ۔آزادی ۔عقل ۔تصرف ۔اور دین میں مساوی ہوں شرکت مفاوضہ وکالت اور کفالت کو متضمن ہے یعنی شریکین میں سے ہر ایک دوسرے کا وکیل بھی ہوتا ہے اور کفیل بھی ۔

اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے شرکت مفاوضہ کے طور پر شرکت کی تھی اور پھر اس شرکت مفاوضہ کو ختم کر دیا اور قرض خواہوں کے قرضے ابھی تک باقی ہوں تو وہ اپنے قرضے کس سے وصول کریں گے چنانچہ فرماتے ہیں کہ قرض خواہ اپنے قرضے دونوں شرکین سے وصول کر سکتے ہیں کیونکہ شرکت مفاوضہ متضمن ہے وکالت اور کفالت دونوں کو تو جس شریک نے عقد کیا ہے اس سے بھی وصول کر سکتے ہیں کیونکہ ہر ایک سے نصف قرضہ بحق اصالت اور نصف قرضہ بحق کفالت وصول کر سکتا ہے اس لئے کہ ہر ایک پر پورا قرضہ لازم ہے تو ہر ایک سے پورا قرضہ وصول بھی کر سکتا ہے پس جس نے پورا قرضہ ادا کیا تو دوسرے شریک کو

یہ اختیار حاصل ہے کہ اپنے ساتھی سے ادا کیا ہوا نصف قرضہ واپس لے لےلیکن جب تک نصف سے کم یا نصف تک ادکیا ہو تو اس صورت میں اپنے شریک پر رجوع نہیں کرسکتا ہاں جب نصف سے زیادہ ہوجائے تو پھر نصف سے جو زیادہ ادا کیا ہے اس کا رجوع کرے گا اپنے شریک پر اسلئے کہ نصف کے حق تک وہ اصیل ہے اور نصف سے زیادہ میں کفیل ہے تو جہت اصالت کو ترجیح دی جائے گی جہت کفالت پر اور نصف تک ادا کرنے کی صورت میں ایک شریک دوسرے شریک پر رجوع نہیں کرے گا

اشکال: اشکال سابقہ مسئلہ سے ثابت ہوتا ہے کہ شرکت مفاوضہ کے شریکین میں سے ہر ایک شریک کفیل بھی ہے اور وکیل بھی تو جس نے ثمن ادا کر دیا تو وہ دوسرے سے رجوع نہیں کرے گا جب تک نصف سے زیادہ ادا نہ کرے ہاں جب نصف سے زیادہ ہوجائے تو پھر اپنے شریک پر رجوع کرسکتا ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ ادا کرنے والا مشتری ہو یا دوسرا شریک لیکن شارح فرماتے ہیں کہ اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ بائع اگر مشتری سے اپنا دین وصول کرے تو پھر اس مسئلے کا کوئی تعلق نہیں ہے مسئلہ کفالہ سے کیونکہ مشتری نصف میں اصیل ہے کیونکہ اس نے اپنے نفس کے واسطے خریدا ہے اور نصف میں وکیل ہے کیونکہ اس نے اپنے ساتھی کے واسطے خریدا ہے تو اس صورت میں جو کچھ بھی ادا کرے گا چاہے کم ہو یا زیادہ مناسب یہ ہے کہ اس کے نصف کا رجوع کرے اپنے ساتھی پر کیونکہ اس نے اس چیز کو خریدا ہے صفقہ واحدہ کے ساتھ تو جتنی مقدار بھی ادا کرے گا وہ اپنی طرف سے بھی ادا ہوگا اور اپنے ساتھی کی طرف سے بھی کیونکہ یہ اس کا وکیل ہے اور وکیل جو کچھ بھی ادا کرتا ہے اس کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے مؤکل پر رجوع کرے لھذا نصف اس نے مؤکل کی طرف سے ادا کیا ہے تو اس نصف کا رجوع اپنے ساتھی پر جائز ہونا چاہئے ۔

ولایمکن قسمته : ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ صحیح ہے کہ غلام کو خریدا ہے صفقہ واحدہ کے ساتھ لیکن ثمن کو تقسیم کرو مشتری اور مؤکل پر اور جو مشتری کے حصے کے مقابلے میں ہے وہ اس کے حق میں اپنا دین ادا کرے اور اپنے ساتھی پر رجوع نہ کرے نصف کے حق تک

شارح نے اس کا جواب دیدیا کہ دین تقسیم کرنے سے لازم آتا ہے تقسیم الدین قبل قبضہ اور تقسیم الدین قبل قبضہ جائز نہیں ہے لھذا صفقہ واحدہ کی صورت میں جب بائع نے وصول کیا مشتری سے تو اس مشتری کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اپنے ساتھی سے اس کے نصف کا رجوع کرے خواہ اداشدہ مقدار قلیل ہو یا کثیر

لیکن اگر بائع نے دین وصول کیا دوسرے شریک سے (یعنی جس نے خریدا نہیں ہے لیکن شرکت مفاوضہ میں شریک ہے) تو یہ اس وجہ سے ہے کہ شرکت مفاوضہ متضمن ہے کفالے کو بھی تو اس صورت میں یہ دوسرا شریک کفیل فی الکل ہے کیونکہ کفالہ اس

نصف میں جو عاقد (مشتری) کی ملکیت ہے اس میں کفالہ کفالۂ محض ہے اور اس نصف میں جو اس کی اپنی ملکیت ہے اس میں یہ آدمی اصیل ہے من وجہ تو اس میں دو جہتیں ہوئیں ایک جہت اصالت کی اور ایک جہالت کفالت کی تو اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ حقوق عقد راجع ہوتے ہیں وکیل (مشتری) کی طرف تو اس کے اعتبار سے یہ شریک کفیل فی الکل ہے تو ثمن کا مطالبہ اس کی طرف متوجہ ہوگا کفالت کے حکم سے کیونکہ یہ کفیل ہے اور اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ نصف میں ملکیت حاصل ہوتی ہے اس شریک کے لئے اس کے اعتبار سے یہ شریک نصف کے ادا کرنے میں اصیل ہے کیونکہ نصف میں اس کی ملکیت ہے تو اس صورت میں جو مقدار یہ شریک ادا کرتا ہے وہ اس نصف کی طرف پھیر دیا جائے گا جو اس کی ذاتی ملکیت ہے لھذا اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے شریک پر اور جو نصف سے زیادہ ادا کیا ہے اس کا رجوع کرے گا کیونکہ وہ کفالت کی جہت سے ہے لھذا اس صورت (کہ دین وصول کیا ہو شریک آخر سے جو مشتری نہیں ہے) میں نصف تک رجوع نہیں کرے گا اور نصف سے زیادہ میں رجوع کرے گا۔

عبدان کوتبابعقد واحد وکفل کل عن صاحبه رجع کل علی الأخر بنصف ماداه عبدان قال لهما المولی کاتبتکما بالالف الی سنة وقبلاوکفل کل عن صاحبه فکل ماداه احدهما رجع علی الأخر بنصف مادی وانما قید بعقد واحد حتی لو کاتبهما بعقدین فالکفالة لاتصح اصلا اما اذاکاتب بعقد واحد لاتصح قیاسا لانه کفالة ببدل الکتابة وتصح استحسانا بان یجعل کلامنهما اصیلا فی حق وجوب الالف علیه ویکون عتقهما معلقا بادائه ویجعل کفیلا بالالف فی حق صاحبه فماداه احدهما یرجع بنصفه علی الأخر لاستوائهما

ترجمہ. دوغلام ہیں دونوں کے ساتھ عقد کتابت کیا گیا عقد واحد کے ساتھ اور ہر ایک نے کفالت کی اپنے ساتھی کی طرف سے تو رجوع کرسکتا ہے ہر ایک دوسرے پر اس کے نصف پر جو کچھ اس نے ادا کیا ہے دوغلام ہیں دونوں سے مولی نے کہا کہ تم دونوں کے ساتھ میں نے عقد کتابت کیا ہزار روپے پر ایک سال تک اور دونوں نے اس کو قبول کیا اور ہر ایک نے کفالت کی اپنے ساتھی کی طرف سے تو جو کچھ بھی ادا کرے گا ایک دونوں میں سے تو رجوع کرسکتا ہے دوسرے پر اس کے نصف کا اور مقید کر دیا عقد واحد کے ساتھ یہاں تک کہ اگر کتابت کرتا دونوں کے ساتھ دو عقدوں کے ساتھ تو کفالہ صحیح نہ ہوتا بالکل اور جب کتابت کیا عقد واحد کے ساتھ تو صحیح نہیں ہے قیاس کے رو سے اس لئے کہ یہ کفالہ ہے بدل کتابت کا اور صحیح ہے استحسان کے رو سے کہ ہر ایک کو اصیل بنایا جائے ایک ہزار کے واجب ہونے کے حق میں اس پر اور دونوں کا آزاد ہونا معلق ہو ایک ہزار کے ادا کرنے پر اور ہر ایک کو

کفیل بنایا جائے اپنے ساتھی کے حق میں تو جو کچھ ادا کرے گا دونوں میں سے ایک رجوع کرے گا اس کے نصف کا دوسرے پر دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے

تشریح: دو مکاتب اگر ایک دوسرے کی کفالت کریں؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مولی نے اپنے دو غلاموں کے ساتھ عقد کتابت کیا مثلا یہ کہا کہ میں نے تم دونوں کے ساتھ ایک سال کی میعاد پر ایک ہزار درہم کے عوض عقد کتابت کیا اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک نے قبول کر لیا اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل بھی ہو گیا تو یہ کفالت جائز ہے اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک جو کچھ رقم ادا کرے گا اس کے نصف کا رجوع کرے گا اپنے ساتھی پر یہ اس وقت ہے جبکہ آقا نے دونوں کے ساتھ ایک عقد کے ساتھ مکاتب کیا ہو تو اس وقت یہ کفالت جائز ہے لیکن اگر دونوں کو ایک عقد کے ساتھ مکاتب نہ کیا ہو بلکہ دو الگ الگ عقدوں کے ساتھ مکاتب کیا ہو اور پھر ایک غلام نے دوسرے غلام کی طرف سے کفالت کی تو جائز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں خالص دین کتابت کا کفالہ لازم آتا ہے اور دین کتابت کا کفالہ جائز نہیں ہے کیونکہ دین کتابت دین صحیح نہیں ہے

قیاس کا تقاضا: قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ عقد واحد میں بھی کفالہ جائز نہ ہوتا جیسے عقدین میں جائز نہیں ہے عدم جواز اور قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو غلام کفالے کا اہل نہیں ہے اس لئے کہ کفالہ تبرع ہے اور غلام تبرع کا اہل نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ دین کتابت دین صحیح نہیں ہے جب غلام بھی کفالے کا اہل نہیں ہے اور دین کتابت کا کفالہ دونوں الگ الگ جائز نہیں ہیں تو دونوں کا مجموعہ کیسے جائز ہو گا اس لئے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کفالہ جائز نہ ہونا چاہئے

استحسان کی وجہ: استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت کو صحیح کرنے کیلئے یہ کہا جائے گا کہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک پر ایک ہزار کا وجوب اصالۃً ہے نہ کہ کفالۃً اور دونوں کی آزادی ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہے گویا کہ مولی نے ہر ایک سے یہ کہا کہ اگر تو نے ایک ہزار درہم ادا کر دئے تو تم دونوں آزاد ہو پس دونوں میں سے جو بھی ایک ہزار ادا کرے گا اس کے ادا کرنے سے دونوں غلام آزاد ہو جائیں گے اور مولی دونوں میں سے ہر ایک سے ہزار کا مطالبہ بحکم اصالت کرے گا یعنی یہ ایک ہزار دراہم بدل کتابت نہیں ہے بلکہ بدل عتق ہے گویا کہ مولی نے دونوں غلاموں سے کتابت نہیں کیا ہے بلکہ دونوں کو آزاد کیا ہے مال پر تو یہ ایک ہزار نہ بدل کتابت ہے اور نہ یہ کفالہ دین کتابت کا کفالہ ہے جب یہ نہ دین کتابت ہوا اور نہ بدل کتابت کا کفالہ ہوا تو پھر اس کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے اور یہ دونوں غلاموں کی آزادی کا بدل ہے پس جو غلام بھی جو کچھ رقم ادا کرے گا تو اس کے نصف کا رجوع کرے گا اپنے ساتھی پر کیونکہ دین میں دونوں برابر ہیں

فان اعتق السید احدهماقبل الاداء صح وله ان یأخذ حصة من یعتقه منه اصالة ومن الأخر کفالة ورجع المعتق علی صاحبه بماادی عنه لاصاحبه علیه بماادی عن نفسه لان المال فی الحقیقة مقابل برقبتهما وانما جعل علی کل منهما تصحیحا للکفالة

ترجمہ. پس اگر آقا نے دونوں میں سے ایک کو آزاد کردیا تو صحیح ہے اوراس کے لئے جائز ہے کہ اس کا حصہ جس کو آزاد نہیں کیا ہے لے لے اس سے اصیل ہونے کی وجہ سے اور دوسرے سے کفیل ہونے کی وجہ سے اور رجوع کرے گا آزادشدہ اپنے ساتھی سے اس کا جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اس کی طرف سے لیکن اس کا ساتھی رجوع نہیں کرے گا اس پر اس کا جو اس نے ادا کیا ہے اپنے نفس کی طرف سے کیونکہ مال حقیقت میں دونوں کے مقابل ہے اوران میں سے ہرایک پر مقرر کیا گیا تھا کفالہ کو صحیح کرنے کیلئے۔

تشریح: آقا نے دوغلاموں میں سے ایک کوآزاد کردیا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب آقا نے دونوں غلاموں کے ساتھ عقد کتابت کردیا عقد واحد کے ساتھ اورابھی تک کسی بھی غلام نے کچھ مال ادانہ کیا تھا کہ مولی نے ایک غلام کوآزاد کردیا تو یہ آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ مولی نے غلام اس حال میں آزاد کیا ہے کہ وہ اس کا مملوک ہے اسلئے کہ یہ مکاتب ہے اور مکاتب پر جب بدل کتابت کا ایک روپے بھی باقی ہو وہ غلام ہوتا ہے تو ابھی یہ مکاتب غلام ہے اور مولی کا مملوک ہے اور مولی اپنا غلام بلاعوض آزاد کرسکتا ہے پس جب مولی نے ایک غلام کوآزاد کردیا تو دوسرے مکاتب پر نصف بدل کتابت باقی رکھا گیا اوراس نصف بدل کتابت میں مولی کو ختیار ہے کہ وہ اس کا مطالبہ آزادشدہ سے کرے یا غیر آزادشدہ سے غیر آزادشدہ سے بطور اصالت مطالبہ کرے گا کیونکہ وہ اصیل ہے نصف دین میں اور آزادشدہ سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے کیونکہ وہ کفیل ہے اور کفیل سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے اوراس صورت میں کفیل (آزادشدہ) اصیل پر (غیر آزادشدہ) پر رجوع کرے گا اس مقدار کے عوض کے بقدر جو اس نے ادکیا ہے اصیل کی طرف سے کیونکہ مال تو حقیقت میں دونوں غلاموں کی گردن پر لازم ہے یعنی ایک ہزار روپے دونوں غلاموں پر لازم تھے پانچ سو ایک پر اور پانچ سو دوسرے پر اور سابقہ مسئلے میں جو ہم نے ہرایک پر ہزار لازم کئے تھے بطور اصالت وہ تو کفالے کو صحیح کرنے کیلئے ایک حیلہ تھا لیکن جب ایک آزاد ہوگیا تو اب اس حیلہ کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی اور یہ آزادشدہ نصف سے بری ہوگیا۔

ومال لایجب علی عبدحتی یعتق حال علی من کفل به مطلقة اقر عبد محجور بمال فالمال لایجب علیه الابعد العتق وان کفل به حر کفالة مطلقة ای لم یتعرض للحول والتاجیل یجب علیه حالالان

المانع من الحلول فی ذمة العبد انه معسر لان جمیع مافی یده لمولاه ولامانع فی الکفیل ولو ادی رجع علیه بعد عتقه ای ان ادی الکفیل وکانت الکفالة بامر العبد رجع علیه بعد عتقه

ترجمہ۔ وہ مال جو غلام پر واجب نہ ہو یہاں تک کہ آزاد ہو جائے یہ حالی ہے اس پر جس نے اس کی کفالت کی ہے مطلق کفالت اقرار کیا مجور غلام نے مال کا تو مال اس پر واجب نہیں ہے مگر آزاد ہونے کے بعد اور اگر اس کی کفالت کی ازاد نے مطلق کفالت یعنی حلول اور تاجیل کی طرف کوئی توجہ نہ کی تو یہ مال واجب ہے اس پر فی الحال اس لئے مانع حلول سے غلام کے ذمے میں یہ بات ہے کہ وہ تنگ دست ہے کیونکہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے وہ مولی کا ہے اور کفیل میں یہ مانع نہیں ہے اور اگر کفیل نے ادا کر دیا تو رجوع کرے گا اس پر آزاد ہونے کے بعد یعنی اگر ادا کر دیا کفیل نے اور کفالہ غلام کے حکم سے ہوا تھا تو رجوع کرے گا اس پر آزاد ہونے کے بعد۔

تشریح: غلام کی طرف سے ایسے مال کا کفیل ہونا جو غلام پر واجب ہو لیکن فی الحال نہیں بلکہ آزاد ہونے کے بعد:
صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام پر کچھ ایسا قرضہ لازم ہوا تھا جو غلام پر فی الحال واجب الاداء ہے لیکن اس کے غلام ہونے کی وجہ سے اس سے لیا نہیں جاتا یہاں تک کہ آزاد ہو جائے اب کسی نے غلام کے اس قرضے کی کفالت لے لی مطلق کفالت کے ساتھ یعنی اس کو مقید نہ کیا کہ فی الحال یا اجل وغیرہ کی قید کے ساتھ تو کفیل سے فی الحال یہ قرضہ لیا جائے گا کیونکہ مانع تو غلام کے حق میں موجود ہے اور وہ ہے غلام کی تنگ دستی یعنی غلام تنگ دست ہے اس لئے کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے وہ تو مولی کی ملکیت ہے اور مولی اس بات پر راضی نہیں ہے کہ اس کی ملکیت سے غلام کوئی چیز فی الحال کسی کو حوالہ کر دے تو مولی کے حق کی وجہ سے غلام سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جاتا اور کفیل چونکہ تنگ دست نہیں ہے اس لئے اس کے حق میں مانع موجود نہیں ہے اور جب کفیل کے حق میں مانع نہیں ہے تو کفیل سے فی الحال مطالبہ کیا جائے گا اور جب کفیل نے غلام کی طرف سے مال ادا کر دیا تو کفیل غلام پر رجوع کرے گا غلام کے آزاد ہونے کے بعد کیونکہ کفیل نے غلام کے حکم سے کفالت کی ہے لھذا کفیل غلام پر رجوع کرے گا لیکن غلام کے آزاد ہونے کے بعد۔

ولو مات عبد مکفول برقبته واقیم بینة انه لمدعیه ضمن کفیله قیمته رجل ادعی رقبة عبد فکفل اخر برقبته فمات العبد فاقام المدعی بینة انه له ضمن الکفیل قیمته لان الواجب علی المولی رده علی وجه تخلفه قیمته فالکفیل اذاکفل فالواجب علیه ذلک بخلاف مااذاادعی مالاً علی العبد فکفل الأخر برقبةالعبد فمات العبد فلاشیء علی الکفیل

ترجمہ. اگر مرگیا وہ غلام جس کے رقبے کی کفالت کی گئی تھی اور گواہ قائم ہوئے اس بات پر کہ یہ غلام مدعی کا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا ایک آدمی نے غلام کے رقبے کا دعوی کیا تو دوسرے نے اس کے رقبے کی کفالت کی پس غلام مرگیا تو مدعی نے گواہ قائم کئے کہ یہ غلام اس کا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لئے کہ مولی پر اس غلام کا واپس کرنا ایسے طریقے پر واجب ہے کہ اس کی قیمت اس کا خلیفہ بن جائے پس کفیل نے جب کفالت کی تو اس پر واجب ہے یہی بات برخلاف اس کے کہ جب دعوی کرے غلام پر مال کا اور دوسرا غلام کے رقبے کی کفالت کرے اور غلام مرجائے تو کفیل پر کچھ نہیں ہے

تشریح: قابض پر غلام کا دعوی کرنا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے قابض پر دعوی کیا کہ جو غلام تیرے قبضے میں ہے یہ میری ملکیت ہے اور ایک دوسرے آدمی نے اس غلام کے نفس کی کفالت لے لی یعنی یہ کہا کہ میں اس غلام کو حاضر کروں گا اور پھر غلام مرگیا اور اس کے بعد مدعی نے کفیل پر گواہ قائم کردئے کہ وہ غلام جو قابض کے ہاتھ میں مرگیا ہے وہ میرا غلام تھا تو اس صورت میں کفیل اس غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ مولی (قابض) پر واجب ہے کہ وہ اس غلام کو بعینہ واپس کرے اور اگر غلام واپس کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت واپس کرے جب اصیل پر اس طریقے سے واپس کرنا لازم ہے تو کفیل پر بھی اسی طریقے سے واپس کرنا لازم ہوگا یعنی کفیل بھی یا عین غلام واپس کرے گا یا اس کی قیمت واپس کرے گا اس لئے کہ جو چیز جس طریقے سے اصیل پر واجب ہو اسی طریقے سے کفیل پر بھی واجب ہوگی۔ لیکن اگر مدعی نے غلام پر مال کا دعوی کیا اور دوسرا شخص غلام کی طرف سے نفس کا کفیل ہوگیا یعنی یہ کہا کہ میں اس غلام کو حاضر کروں گا اور پھر غلام (مکفول بنفسہ) مرگیا تو کفیل مطالبے سے بری ہوگیا یعنی کفیل سے مال کا مطالبہ نہ کیا جائے گا کیونکہ موت کی وجہ سے اصیل یعنی مکفول بنفسہ (غلام) بری ہوگیا ہے تو کفیل بھی بری ہوگا۔

فان كفل سيد عن عبده او هو غير مديون عن سيد فعتق فماادى كل واحد لايرجع على صاحبه لان الكفالة وقعت غير موجبة للرجوع لان احدهما لايستوجب دينا على الأخر وعند زفرؒ ان كانت الكفالة بالامر يثبت الرجوع لان المانع قدزال وهو الرق وانما قال غير مديون ليصح كفالته فان المولى ان امر العبد المديون بالكفالة عنه لاتصح الكفالة

ترجمہ. اگر کفیل ہوگیا مولی اپنے غلام کی طرف سے یا غلام اس حال میں کہ غلام پر دین نہ ہو اپنے مولی کی طرف سے پھر غلام آزاد ہوگیا تو جو کچھ ادا کرے گا دونوں میں سے ایک اس کا رجوع نہیں کرے گا اپنے ساتھی پر کیونکہ کفالہ موجب رجوع نہیں واقع نہیں ہوا اس لئے کہ ایک دوسرے پر دین کا مستحق نہیں ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک اگر کفالہ بامرہ ہو تو رجوع ثابت ہوگا کیونکہ

مانع زائل ہو چکا ہے اور وہ ہے غلامی اور کہا کہ مدیون نہ ہوتا کہ صحیح ہو جائے اس کا کفالہ اس لئے کہ مولی اگر حکم کرے مدیون غلام کو کفالے کا اپنی طرف سے تو یہ کفالہ صحیح نہیں ہے۔

تشریح: اگر آقا اور غلام ایک دوسرے کی طرف سے کفالت کریں؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام اپنے مولی کے حکم سے اس کی طرف سے دین کا کفیل ہو گیا اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ غلام پر دین محیط برقبتہ ہو تو اس صورت میں کفالہ درست نہیں ہے کیونکہ اس سے قرض خواہوں کا حق ضائع ہوتا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ غلام پر دین محیط برقبتہ نہ ہو　خواہ سرے سے دین نہ ہو یا دین ہو لیکن محیط برقبتہ نہ ہو تو یہ کفالہ جائز ہے اسی طرح اگر مولی نے اپنے غلام کی طرف سے کفالت کی غلام کے حکم سے تو یہ بھی جائز ہے خواہ غلام مدیون ہو یا نہ ہو پس جب کفالہ جائز ہے اور پھر غلام کسی طریقے سے آزاد ہو گیا اور اس کے بعد غلام نے اقا کی طرف دین ادا کر دیا یا مولی نے غلام کی طرف سے دین ادا کر دیا بحکم کفالہ تو نہ آقا غلام پر رجوع کرے گا اور نہ غلام اقا پر رجوع کرے گا۔ **دلیل**: وجہ اس کی یہ ہے کہ غلام کا اپنے مولی کی طرف سے یا مولی کا اپنے غلام کی طرف کفیل ہونا موجب للرجوع نہیں ہے اس لئے کہ مولی اپنے غلام پر یا غلام اپنے مولی پر قرضے کا مستحق نہیں ہوتا جب ایک کا دوسرے پر رجوع کا استحقاق نہیں ہے تو یہ کفالہ غیر موجب للرجوع واقع ہوا جب کفالہ غیر موجب للرجوع ہو کر واقع ہوا تو اب موجب رجوع نہیں ہو سکتا لھذا نہ ادا کرنے کے بعد غلام اقا پر اور اقا غلام پر رجوع نہیں کر سکتا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک اگر کفالہ بامرہ ہو تو ہر ایک کو دوسرے پر رجوع کا حق حاصل ہوگا کیونکہ مانع رجوع یعنی غلام کا غلام ہونا زائل ہو گیا کیونکہ اب وہ غلام نہیں رہا ہے لھذا جب غلامی باقی نہیں ہے تو ایک کو دوسرے پر رجوع کا حق حاصل ہوگا۔

جواب: امام زفرؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ابتداء کفالہ موجب رجوع نہیں ہے کیونکہ اس وقت یہ غلام اپنے اقا کا غلام تھا اور مولی اپنے غلام پر یا غلام اپنے اقا پر دین ثابت نہیں کر سکتا لھذا جب ابتداء موجب رجوع ہے تو انتہاء بھی موجب رجوع نہیں ہوگا اور جب یہ کفالہ موجب رجوع نہیں ہے تو ایک دوسرے پر رجوع نہیں کرے گا۔

وانماقال غیر مدیون: مصنفؒ نے فرمایا کہ غلام مدیون نہ ہو یہ اس لئے کہ اگر غلام پر کسی کا دین محیط برقبتہ ہو تو پھر مولی کی طرف کفالہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس وقت یہ غلام آقا کا نہیں رہا بلکہ قرض خواہوں کا ہے۔

بروز جمعۃ المبارک ۹ ربیع الثانی ۱۴۲۸ھ　　مطابق ۲۷ اپریل ۲۰۰۷ء

کتاب الحوالۃ

حوالہ کالغوی واصطلاحی معنی: حوالہ کے لغوی معنی ہیں نقل کرنا یعنی ایک شی کو ایک محل سے دوسرے محل کی طرف نقل کرنا اور اصطلاح میں نقل الدین من ذمۃ الی ذمۃ دین ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف منتقل کرنا

اصطلاحات ضروریہ: حوالہ میں چار الفاظ استعمال ہوتے ہیں (۱) محیل حوالہ دینے والا یعنی مدیون (۲) محتال لہ یعنی دائن قرض خواہ (۳) محتال علیہ وہ شخص جس نے حوالہ قبول کیا ہے (۴) محتال بہ وہ مال جس کو قبول کیا ہے یعنی نفس دین۔

مزید تفصیل: اصطلاح شرع میں محیل کے ذمے سے محتال علیہ کے ذمے کی طرف دین منتقل کردینے کو حوالہ کہتے ہیں۔

الحوالۃ نقل الدین من ذمۃ الی ذمۃ قولہ هی تصح بالدین برضی المحیل والمحتال والمحتال علیہ بالدین ای بدین للمحتال علی المحیل هذاالذی ذکر روایۃ القدوری وفی روایۃ الزیادات تصح بلارضی المحیل وصورته ان یقول رجل للطالب ان لک علی فلان کذا فاحتله علی فرضی بذلک الطالب صحت الحوالۃ وبرئ الاصیل وصورۃ اخری کفل رجل عن الأخر بغیر امره بشرط برائۃ الاصیل وقبل المکفول له ذلک صحت الکفالۃ ویکون هذه الکفالۃ حوالۃ کما ان الحوالۃ بشرط ان لایبرأ الاصیل کفالۃ.

ترجمہ حوالہ صحیح ہے دین کے عوض محیل محتال، اور محتال علیہ، کی رضامندی سے حوالہ دین کو منتقل کرنا ہے ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف الدین یعنی محتال علیہ کا دین ہو محیل پر یہ جو ذکر کیا قدوری کی روایت ہے اور زیادات کی روایت میں ہے کہ صحیح ہے محیل کی رضامندی کے بغیر صورت اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی دائن سے کہے کہ آپ کا فلاں پر جو کچھ ہے اس کا مجھ پر حوالہ دو اور دائن اس پر راضی ہوگیا تو حوالہ صحیح ہوگیا اور اصیل بری ہوگیا اور دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی طرف سے کفیل ہوگیا اس کے امر کے بغیر اس شرط پر کہ اصیل بری ہوگا اور مکفول لہ نے یہ قبول کیا تو کفالہ صحیح ہے اور یہ کفالہ حوالہ ہوگا جیسے کہ حوالہ اس شرط پر کہ اصیل بری نہ ہوگا کفالہ ہوتا ہے

تشریح: حوالہ کس چیز کا صحیح ہے:

حوالہ دین کا صحیح ہے عین کا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ حوالہ نام ہے نقل الدین من ذمۃ الی ذمۃ کا اور انتقال من الذمۃ الی الذمۃ

دیون میں ہوتا ہے عین میں نہیں ہوتا چنانچہ فرماتے ہیں کہ حوالہ صحیح ہے دین کا محیل محتال لہ اور محتال علیہ کی رضامندی سے یہ قدوری کی روایت ہے کہ اس میں محیل محتال لہ۔ اور محتال علیہ سب کی رضامندی ضروری ہے لیکن امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ حوالہ، محیل کی رضامندی کے بغیر بھی جائز ہے کیونکہ محتال علیہ اپنے اوپر قرضہ لازم کرتا ہے جس میں محیل کا کوئی نقصان نہیں ہے بلکہ ایک گونہ نفع ہے کہ ایک تو فوری مطالبہ اس سے ساقط ہو جائے گا اور دوسرا جب کہ حوالہ اس کے حکم سے نہ ہو تو محتال علیہ کو محیل پر رجوع کرنے کا اختیار بھی نہ ہوگا پس معلوم ہوا کہ حوالہ صحیح ہونے کیلئے محیل کی رضامندی شرط نہیں ہے

حوالہ کی صورت: حوالہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دائن سے کہے کہ آپ کا فلاں پر جو دین ہے وہ میرے اوپر حوالہ کر اور اس پر دائن بھی راضی ہو گیا تو حوالہ صحیح ہو گیا اور اصیل دین سے بری ہو گیا اب اس سے مطالبہ نہ کیا جائے گا (الا فی صورۃ التوی کما سیجیء) اور ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک آدمی دوسرے آدمی کی طرف سے کفیل ہو گیا دین کا اس کے حکم کے بغیر اس شرط پر کہ اصیل بری ہوگا اس سے مطالبہ نہ کیا جائے گا اور مکفول لہ نے اس کو قبول کر لیا تو کفالہ صحیح ہو گیا اور یہ کفالہ لفظاً تو کفالہ ہے لیکن معنیً حوالہ ہے جیسے کہ حوالہ اس شرط پر کرنا کہ اصیل بری نہ ہوگا یہ کفالہ ہوتا ہے کیونکہ اعتبار معنی کا ہے نہ کہ لفظ کا

واذاتمت بریٔ المحیل من الدین بالقبول ولم یرجع علیه المحتال ای لم یرجع المحتال بدینه علی المحیل **الااذاتوی حقه بموت المحتال علیه مفلساً او حلفه منکراً حوالةً ولا بینة علیها وقالااو بان فلسه القاضی** فان تفلیس القاضی معتبر عندهماوعندالشافعیؒ وعندابی حنفیةؒ لااذلاوقوف لاحد علی ذلک الابالشهادة فالشهادة علی ان لامال له شهادة علی النفی

ترجمہ۔ اور جب حوالہ پورا ہو گیا تو محیل دین سے بری ہو گیا قبول کے ساتھ اور رجوع نہیں کرے گا اس پر محتال یعنی رجوع نہیں کرے گا محتال محیل پر مگر یہ کہ اس کا حق ہلاک ہونے لگے محتال علیہ کی موت کی وجہ سے مفلس ہونے کی حالت میں اور یا محتال علیہ کی قسم کھانے سے اس حال میں کہ حوالہ سے انکار کرنے والا ہو اور اس پر گواہ نہ ہو اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ یا قاضی نے اس پر افلاس کا حکم لگایا ہو کیونکہ قاضی کا مفلس قرار دینا معتبر ہے صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک اور امام ابوحنفیہؒ کے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ کسی کو علم نہیں ہے اس پر مگر شہادت کے ذریعے اور شہادت اس بات پر کہ اس کے پاس مال نہیں ہے یہ شہادت ہے نفی پر۔

تشریح: محتال لہ محیل پر رجوع کر سکتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ یہ ہے کہ حوالہ پورا ہونے کے بعد محیل دین سے یا مطالبے سے بری ہو جاتا ہے اب محتال لہ کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ محیل سے

دین کا مطالبہ کرے البتہ توی کی صورت میں محتال لہ محیل پر رجوع کرسکتا ہے اور توی یعنی ہلاک ہونا متحقق ہوتا ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو باتوں سے

(۱) یا تو محتال علیہ مفلس ہونے کی حالت میں مرجائے اور اس کا کوئی مال باقی نہ ہو جس سے محتال لہ کا دین ادا کیا جاسکے

(۲) یا محتال علیہ حوالے کا انکار کر بیٹھے اور اس پر قسم بھی کھالے اور نہ محیل کے پاس بینہ ہو اس کے حوالہ قبول کرنے پر اور نہ محتال لہ کے پاس بینہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ محتال لہ کا حق ہلاک ہونے کا خطرہ ہے اس لئے محتال لہ کو محیل پر رجوع کرنے کا حق ہوگا اور اس کے علاوہ میں محیل پر رجوع کا حق نہ ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک ان دونوں کے ساتھ ایک صورت اور بھی ہے اور وہ ہے کہ جب قاضی نے محتال علیہ پر افلاس کا حکم لگادیا کہ فلاں آدمی مفلس ہے لھذا کسی کو اس سے کا مطالبہ کرنے کا اختیار نہیں ہے تو اس صورت میں بھی محتال لہ کو محیل پر رجوع کرنے کا اختیار ہوگا

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک:

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک محتال لہ کو کسی صورت میں بھی محیل پر رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا اگرچہ اسکا حق تلف ہوتا ہے کیونکہ محیل کا بری ہونا مطلقا ثابت ہوگیا ہے اس میں کوئی قید نہیں ہے کہ محتال لہ کا حق تلف ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو لھذا احتال ل ہ۔ محیل پر عود نہیں کرے گا کسی حال میں بھی ۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محیل کا بری ہونا محتال لہ کے حق کی سلامتی کے ساتھ مقید ہے کیونکہ حوالہ کا مقصود بھی یہی ہے کہ محتال لہ کا حق ضائع ہونے سے بچ جائے لیکن جب اس کا حق ضائع ہوتا ہے تو پھر اس کو محیل پر رجوع کا حق ہوگا

صاحبین کے نزدیک: حضرات صاحبین کے نزدیک تفلیسِ قاضی معتبر ہے لھذا قاضی کے حکم دینے سے اس کا افلاس متحقق ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ تفلیسِ قاضی معتبر نہیں ہے اس لئے اس کے مفلس قرار دینے سے اس کا افلاس ثابت نہ ہوگا

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کسی کے مفلس ہونے کا علم کسی دوسرے کو نہیں ہوسکتا مگر شہادت کے ذریعے اور شہادت اس بات پر کہ فلاں کے پاس مال نہیں ہے یہ شہادت ہے نفی پر اور شہادت نفی کیلئے نہیں دی جاتی بلکہ اثبات کے لئے دی جاتی ہے یعنی شہادت کے ذریعے کسی چیز کو ثابت تو کیا جاتا ہے لیکن شہادت کے ذریعے کسی چیز کو نفی نہیں کیا جاتا لھذا جب شہادت کے ذریعے کسی کا افلاس ثابت نہیں کیا جاتا تو قاضی کو بھی کسی کے افلاس کا علم نہیں ہوسکتا اور جب قاضی کو کسی کے افلاس کا علم نہیں ہوسکتا تو قاضی کا کسی کو مفلس قرار دینا بھی جائز نہ ہوگا لھذا تو اکی صرف دو صورتیں ہیں تین نہیں

وتصح بدراهم الوديعة ويبرأ بهلاكها اى يبرأ المودع وهو المحتال عليه عن الحوالة بهلاك الوديعة

في يده وبالخصومة ولم يبرأ بهلاكها اي لم يبرأ الغاصب بهلاک الدراهم المغصوبة لان القيمة تخلفها وبالدين اي بدين المحيل على المحتال عليه

ترجمہ. اور حوالہ صحیح ہے ودیعت کے دراہم پر اور بری ہوگا مودَع ودیعت کے دراہم کے ہلاک ہونے سے یعنی بری ہوگا مودَع جو کہ محتال علیہ ہے حوالے سے ودیعت کے ہلاک ہونے سے اس کے ہاتھ میں اور شئی مغصوب پر اور بری نہ ہوگا اس کے ہلاک ہونے سے یعنی بری نہ ہوگا غاصب دراہم مغصوبہ کے ہلاک ہونے سے کیونکہ قیمت اس کا خلیفہ ہے اور دین پر یعنی محیل کا دین جو محتال علیہ پر۔

تشریح: دین کا حوالہ اس شخص پر دینا جس کے پاس امانت ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ محیل محتال لہ کو دین کا حوالہ اس شخص پر بھی دے سکتا ہے جس کے پاس محیل کے دراہم بطور امانت اور ودیعت رکھے ہوئے ہیں پس اگر یہ دراہم (ودیعت والے دراہم) مودَع کے پاس ہلاک ہوگئے تو مودَع حوالے سے بری ہوجائے گا کیونکہ اس کے پاس تو امانت ہے اور امانت کے ہلاک ہونے پر ضمان نہیں آتا اور جب اس پر ضمان نہیں ہے تو وہ حوالے سے بھی بری ہوگا کیونکہ حوالہ امانت پر تھا اور امانت باقی نہیں رہی تو حوالہ بھی باقی نہیں رہے گا

اسی طرح اگر کسی نے محیل سے کچھ دراہم غصب کئے تھے اور محیل نے محتال لہ کو ان غصب شدہ دراہم کا حوالہ دیدیا غاصب پر اور غاصب نے قبول کرلیا تو یہ حوالہ بھی جائز ہے لیکن اگر یہ دراہم ہلاک ہوگئے تو غاصب بری نہ ہوگا حوالہ سے کیونکہ غاصب پر اس کا خلیفہ یعنی قیمت لازم ہے لھذا اگر دراہم مغصوبہ بعینہ موجود نہ ہوں تو غاصب پر اس کے عوض میں اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہے۔ اسی طرح اگر محیل کا دین ہو محتال علیہ پر تو محتال لہ کو اس پر بھی حوالہ دے سکتا ہے یعنی یوں کہہ سکتا ہے کہ فلاں پر میرا دین ہے تو اس سے اپنا دین وصول کرلے اور محتال علیہ اس کو قبول کرلے تو یہ جائز ہے

فلايطالب المحيل المحتال عليه لانه تعلق به حق المحتال مع ان المحتال اسوة لغرماء المحيل بعد موته وانماقال هذا لدفع توهم ان المحتال لما كان اسوة لغرماء المحيل بعد موته يكون حق المحيل متعلقا بذلک الدين فينبغي ان يكون للمحيل حق الطلب من المحتال عليه فالحاصل ان الحوالة بالدين وان كانت موجبة لتعلق حق المحتال بذلک الدين لكنها ادنى مرتبة من الرهن حتى لايكون المحتال احق به بعد موت المحيل

ترجمہ. تو مطالبہ نہ کرے محیل محتال علیہ سے کیونکہ اس کے ساتھ متعلق ہوگیا ہے محتال لہ کا حق باوجود اس کے کہ محتال محیل کے

قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے اس کی موت کے بعد یہ کہا اس وہم کو دور کرنے کیلئے کہ محتال جب محیل کے قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہو گیا اس کی موت کے بعد تو محیل کا حق متعلق ہو گیا اس دین کے ساتھ تو مناسب یہ ہے کہ محیل کیلئے مطالبے کا حق ہو محتال علیہ سے تو حاصل یہ کہ دین کا حوالہ اگر چہ ثابت کرنے والا ہے لیکن اس کا مرتبہ رہن سے کم ہے یہاں تک کہ محتال اس کا زیادہ حقدار نہ ہوگا محیل کی موت کے بعد

تشریح: سابقہ مسئلے سے متعلق ہے کہ محیل کی طرف محتال لہ کو اپنے مودَع غاصب اور اپنے مدیون پر حوالہ دینا درست اور جائز ہے پس جب اس نے حوالہ دیدیا اور ان لوگوں نے حوالہ قبول کیا تو اب محیل کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ خود اپنی ودیعت یا شئی مغصوب یا اپنا دین ان لوگوں سے خود وصول کرلے کیونکہ اس کے ساتھ اب محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے

مع ان المحتال اسوة للغرماء ایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض یہ ہے کہ جب محتال بقیہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے تو محیل کی موت کے بعد، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محیل کا حق اس دین کے ساتھ متعلق ہے لھذا محیل کو محتال علیہ سے اپنا دین واپس کرنا جائز ہونا چاہے اس کی حیات میں بھی حالانکہ آپ نے کہا کہ محیل کو محتال علیہ سے اپنا دین وغیرہ واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے جیسے کہ موت کے بعد دین خود بخود واپس ہوتا ہے محیل کی ملکیت کی طرف؟

جواب: جواب یہ ہے کہ اس قسم حوالے سے اگر چہ محتال لہ کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور محیل کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اپنی حیات میں لیکن یہ حوالہ رہن سے کم ہے یعنی جب ایک شخص نے دوسرے کے پاس رہن رکھا اور رہن رکھنے کے بعد راہن مر گیا اور اس راہن پر اور لوگوں کے بھی قرضے ہیں اور مرتہن کا بھی تو اس صورت میں راہن کی موت کے بعد اس رہن کے ساتھ تمام قرض خواہوں کا حق متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا زیادہ حقدار راہن ہے سب سے پہلے راہن اس سے اپنا حق وصول کرے گا اس کے بعد اگر کچھ بچ گیا تو قرض خواہوں کو دیا جائے گا ورنہ نہیں لیکن مذکورہ صورت میں حوالے کا درجہ رہن سے کم ہے لھذا اگر کسی نے حوالہ دیدیا اپنے دین کا یا ودیعت کا یا غصب کا تو محیل اپنی حیات میں تو رجوع نہیں کرسکتا محتال علیہ پر کیونکہ بقیہ قرض خواہوں کے حقوق ملنے کی امید ہے کہ محیل ان کے واسطے محنت مزدوری کر کے ان کے حقوق ادا کرے گا لیکن موت کے بعد چونکہ یہ امید ختم ہوگئی اسلئے ہم نے کہا کہ دین یا ودیعت وغیرہ محیل کی ملکیت کی طرف واپس ہوگئے اور اس کے تمام قرض خواہوں کا حق متعلق ہو گیا اور اب صرف محتال لہ اسکا زیادہ حقدار نہیں ہوسکتا بلکہ محتال لہ بقیہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہے۔

وفی المطلقة له الطلب من المحتال علیه ای اذا کانت الحوالة مطلقة غیر مقید بالودیعة او المغصوب

او الدين فللمحيل طلب الوديعة والمغصوب والدين من المحتال عليه

ترجمہ۔اور حوالہ مطلقہ میں اس کیلئے حق ہے مطالبے کا محتال علیہ سے یعنی جب حوالہ مطلق ہو مقید نہ ہو ودیعت مغصوب اور دین کے ساتھ تو محیل طلب کرسکتا ہے ودیعت مغصوب اور دین کو محتال علیہ سے

تشریح: سابقہ مسئلے سے متعلق ہے کہ جب محیل نے محتال لہ کو محتال علیہ پر اس شرط کے ساتھ حوالہ دیدیا کہ اس کے پاس میری امانت ہے وہ لے لینا یا میرا مال مغصوب ہے وہ لے لینا یا میرا دین ہے وہ لے لینا اور محتال علیہ نے اس شرط پر قبول کرلیا تو اس کے بعد محیل محتال علیہ پر رجوع نہیں کرسکتا کیونکہ اس کے ساتھ اب محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے لیکن اگر محیل نے محتال علیہ پر اپنی امانت یا دین کا حوالہ نہیں دیا بلکہ مطلق حوالہ دیا کہ جاؤ فلاں سے دین وصول کرنا اور محتال علیہ نے قبول کرلیا تو اس صورت میں محیل محتال علیہ پر اپنی امانت یا دین وغیرہ کا رجوع کرسکتا ہے

ولم تبطل باخذ ماعليه او عنده اى لم تبطل الحوالة باخذالمحيل ماعلى المحتال عليه اوعنده وهو الدين والمغصوب والوديعة سواء كانت الحوالة مطلقة او مقيدة ففى المطلقة ظاهر واما فى المقيدة فلان المحيل ليس له حق الاخذ من المحتال عليه فاذا دفع اليه المحتال عليه فقد دفع ماتعلق به حق المحتال فيضمن المحتال عليه

ترجمہ۔اور حوالہ باطل نہ ہوگا اس چیز کے لینے سے جو محتال علیہ پر ہے یا اس کے پاس ہے یعنی حوالہ باطل نہ ہوگا محیل کا اس چیز کو لینے سے جو محتال علیہ پر ہے یا اس کے پاس ہے اور دین ہے اور وہ شئی مغصوب اور ودیعت ہے چاہے حوالہ مطلق ہو یا مقید مطلقہ میں تو ظاہر ہے اور مقیدہ میں اس لئے کہ محیل کو محتال علیہ سے لینے کا حق نہیں ہے پس جب حوالہ کردیا اس کو محتال علیہ نے تو اس نے سپرد کردی ہے وہ چیز جس کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے تو محتال علیہ ضامن ہوگا

تشریح: یہ سابقہ مسئلے سے متعلق ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب محیل نے محتال لہ کو دین کا حوالہ دیدیا اس شخص پر جس کے پاس اس کی ودیعت ہے یا شئی مغصوب ہے اور یا دین ہے تو اس صورت میں محیل کو محتال علیہ سے ودیعت یا مغصوب اور دین واپس لینے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے لیکن اگر اس محیل نے یہ چیز مودَع یا غاصب یا مدیون سے واپس لے لی تو اس سے حوالہ باطل نہیں ہوتا چاہے حوالہ مطلق ہو یعنی ودیعت مغصوب اور دین کے ساتھ مقید نہ ہو یا مقید ہو کہ دین یا ودیعت یا مغصوب کا حوالہ ہو تو دونوں صورتوں میں حوالہ باطل نہیں ہوتا حوالہ مطلق میں تو ظاہر ہے کہ باطل نہیں ہوتا اس

لئے کہ وہ اس معین دین وغیرہ کے ساتھ متعلق نہیں ہے اور حوالہ مقیدہ میں تو باطل ہونا چاہئے لیکن پھر بھی باطل نہیں ہوتا اس لئے کہ محیل کو محتال علیہ سے واپس لینے کا حق نہیں ہے اور محتال علیہ کو چاہیے کہ وہ واپس نہ دے لیکن جب محتال علیہ نے واپس دیدیا تو اس نے وہ چیز دیدی جس کے ساتھ محتال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے جب اس نے یہ چیز دیدی تو اس نے اپنے اوپر ضمان لازم کر دیا ہے لھذا محتال علیہ پھر بھی محتال لہ کو یہ دین ادا کرے گا۔

ولایقبل قول المحیل للمحتال علیه عند طلبه مثل ماحال انما حلت بدین کان لی علیک ای احال رجل رجلا علی اخر بمائة فدفع المحتال علیه الی المحتال ثم طلب المحتال علیه تلک المائة من المحیل فقال المحیل انما احلت بمائة لی علیک والمحتال علیه ینکران علیه شیئا یکون القول له لاللمحیل ولایکون قبول الحوالة اقراراً من المحتال علیه بمائة لان الحوالة تصح من غیر ان یکون للمحیل علی المحتال علیه شیء

ترجمہ۔اور قبول نہ ہوگا محیل کا کہنا محتال علیہ سے مطالبے کے وقت مثل اس کے جو اس نے حوالہ دیا ہے کہ میں نے جو حوالہ دیا تھا وہ میرا تجھ پر دین تھا یعنی حوالہ دیا ایک آدمی نے ایک آدمی کو دسرے پر سو روپے کا تو محتال علیہ نے محتال کو دیدیا پھر محتال علیہ نے محیل سے اس سو روپے کا مطالبہ کیا تو محیل نے کہا کہ میں نے جو حوالہ دیا تھا سو کا وہ میرا تیرے اوپر دین تھا اور محتال علیہ اس کا انکار کرتا ہے کہ میرے اوپر کچھ بھی نہیں تو قول اس (محتال علیہ) کا مقبول ہوگا اور حوالے کو قبول کرنا یہ اقرار نہیں ہے محتال علیہ کی جانب سے سو روپے کا کیونکہ حوالہ صحیح ہوتا ہے اس کے بغیر بھی کہ محیل کا محتال علیہ پر کچھ ہو۔

تشریح:اس صورت میں محتال علیہ کا قول معتبر ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ محیل نے محتال علیہ پر حوالہ دیدیا اور محتال علیہ نے وہ مال ادا کر دیا اور ادا کرنے کے بعد محتال علیہ نے محیل سے اس مقدار کا مطالبہ کیا جو مقدار اس نے محتال لہ کو حوالہ کر دیا تھا تو محیل نے کہا کہ میں تو واپس نہیں دیتا اس لئے کہ میں نے جو حوالہ آپ پر دیا تھا وہ تو میرا آپ پر دین تھا اس دین کا حوالہ میں نے دیا تھا اور محتال علیہ اس کا انکار کرتا ہے یعنی یوں کہتا ہے کہ آپ کا میرے اوپر دین نہیں ہے بلکہ مطلق حوالہ دیا تھا لھذا اب آپ میری وہ مقدار واپس کر دیں جو میں نے بطور حوالہ ادا کیا ہے اور محیل کے پاس بینہ نہیں ہے تو اس صورت میں محتال علیہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ منکر ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے مع الیمین لھذا اس صورت میں بھی محتال علیہ (منکر) کا قول معتبر ہوگا

ولایکون قبول الحوالة اقراراً: ایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض یہ ہے کہ جب محتال علیہ نے محیل کی جانب سے حوالہ قبول کیا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ محیل کا محتال علیہ پر دین ہے اگر دین نہ ہوتا تو وہ حوالہ قبول نہ کرتا۔

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ حوالہ قبول کرنا اقرار دین کی دلیل نہیں ہے کیونکہ کبھی حوالہ قبول کیا جاتا ہے حالانکہ دین مین کچھ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ حوالہ قبول کرنا دین کا اقرار نہیں جب دین کا اقرار نہیں ہے تو محتال علیہ کا محیل پر اس جیسا دین لازم ہے جو اس نے محتال لہ کو ادا کیا ہے اور حوالہ بمنزلہ وکالت ہے گویا کہ محتال علیہ محیل کی طرف سے وکیل بن کر اس نے دین ادا کیا ہے اور وکیل کو اپنے مؤکل سے دین واپس لینے کا حق ہوتا ہے تو محتال علیہ کو بھی واپس لینے کا حق ہوگا۔

ولاقول المحتال للمحيل عند طلبه ذلك احلتني بدين لي عليك اى احال واخذالمحتال المال من المحتال عليه فطلب المحيل ذلك المال من المحتال فقال المحتال للمحيل قداحلتني بالدين الذى لى عليك والمحيل ينكر ان عليه شيئاً فالقول له لاللمحتال ولايكون الحوالة اقراراً من المحيل بالدين للمحتال على المحيل فان الحوالة مستعملة فى الوكالة

ترجمہ۔ اور قبول نہ ہوگا محتال کا کہنا محیل سے اس دین کے طلب کرنے کے وقت یہ کہ آپ نے مجھ کو حوالہ دیا تھا اس دین کے عوض جو میرا آپ پر تھا یعنی ایک آدمی نے حوالہ دیدیا اور محتال نے مال محتال علیہ سے لے لیا تو محیل نے یہی مال محتال سے مانگا تو محتال کہنے لگا کہ آپ نے مجھ کو حوالہ دیا تھا اس دین کے عوض جو میرا آپ پر تھا اور محیل انکار کرتا ہے کہ میرے اوپر کچھ نہیں ہے تو قول محیل کا ہوگا نہ کہ محتال کا اور حوالہ قبول کرنا اقرار نہیں ہے محیل کی جانب سے محتال کے واسطے دین کا کیونکہ حوالہ استعمال ہوتا ہے وکالت میں بھی۔

تشریح: اگر محتال لہ نے محیل پر دین کا دعوی کیا تو؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران نے الیاس کو عبداللہ پر حوالہ پر دیا کہ جاؤ عبداللہ سے میرا دین وصول کرلو جب الیاس نے عبداللہ سے دین وصول کرلیا تو محیل (عمران) نے محتال لہ (الیاس) سے کہا کہ میرا وہ دین جو آپ نے عبداللہ سے وصول کرلیا ہے وہ مجھے واپس کردے تو محتال لہ (الیاس) نے محیل (عمران) سے کہا کہ تو نے مجھ کو عبداللہ پر جو حوالہ دیا تھا وہ اسلئے دیا تھا کہ میرا آپ پر دین تھا اس دین کا حوالہ آپ نے مجھ کو عبداللہ پر دیا تھا لھذا یہ دین میں نے اپنے واسطے وصول کیا ہے اور محیل (عمران) اس کا انکار کرتا ہے کہ آپ کا میرے اوپر دین نہیں ہے اور حوالہ میں نے آپ کو اسلئے دیا تھا کہ آپ میرا دین میرے لئے عبداللہ سے وصول کرلے لھذا آپ کا میرے اوپر کوئی حق نہیں ہے بلکہ یہ میرا حق ہے لھذا مجھکو دیدو تو اس صورت میں محیل (عمران) کا قول

معتبر ہوگا قسم کے ساتھ نہ کہ محتال لہ کا

دلیل: دلیل اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں محتال لہ محیل پر دین کا دعوی کرتا ہے اور محیل اس کا انکار کرتا ہے اور محتال لہ کے پاس بینہ نہیں ہے تو اس صورت میں منکر (محیل) کا قول معتبر ہوگا قسم کے ساتھ ۔

ولایکون الحوالة اقراراً : ایک اعتراض کا جواب ہے :

اعتراض: یہ ہے کہ جب محیل نے محتال لہ کو دین وصول کرنے کا حوالہ دیدیا تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ محیل پر محتال لہ کا دین ہے اگر دین نہ ہوتا تو محیل اس کو حوالہ نہ دیتا؟

جواب: جواب یہ ہے کہ حوالہ دینا دین کا اقرار نہیں ہے اسلئے کہ حوالہ کبھی کبھار وکالت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے بطور مجاز کہ جس طرح وکالت میں تصرف مؤکل سے وکیل کی طرف منتقل ہوتا ہے اسی طرح حوالہ میں بھی تصرف محیل سے محتال لہ کی طرف منتقل ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ محیل نے حوالہ بول کر وکالت مراد لی ہو

ویکره السفتجة وهی اقراض لسقوط خطر الطریق فی المغرب السفتجة بضم السین وفتح التاء ان یدفع الی تاجر مالابطریق الاقراض لیدفعه الی صدیقه فی بلد اٰخر وانما یقرضه لسقوط خطر الطریق وهی تعریب سفتةوانما سمی الاقراض المذکور بهذاالاسم تشبیها له بوضع الدراهم او الدنانیر فی السفاتج ای فی الاشیاء المجوفة کما یجعل العصامجوفا ویخبأ فیه المال وانما شبه به لان کلامنهما احتیال لسقوط خطرالطریق او لان اصلها ان الانسان اذااراد السفر وله نقد واراد ارساله الی صدیقه فوضعه فی سفتج ثم مع ذلک خاف الطریق فاقرض مافی السفتجة انسانا اٰخر فاطلق السفتجة علی اقراض مافی السفتجة ثم شاع فی الاقراض لسقوط خطرالطریق

ترجمہ .اور مکروہ ہے سفتجہ اور یہ قرض دینا ہے راستے کے خطرے کو دور کرنے کے لئے مغرب میں ہے کہ سفتجہ سین کے ضمہ کے ساتھ اور تاء کے فتحہ کے ساتھ اس کے معنی ہیں کہ ایک آدمی تاجر کو مال دے بطریقہ قرض تا کہ وہ اسکو دیدے اس کے دوست کو دوسرے شہر میں اور اس کو قرض دیتا ہے راستے کے خطرے کو ساقط کرنے کرنے کیلئے اور یہ معرب ہے سفتہ سے اور اس مذکورہ طریقے پر قرضہ دینے کو سفتجہ کہتے ہیں اس لئے کہ اس کی تشبیہ دی گئی ہے دراہم اور دنانیر کو رکھنا سفاتج میں یعنی کھوکھلی چیزوں میں جیسے کہ ایک عصا کو کھوکھلا کیا جاتا ہے اور اس میں مال چھپایا جاتا ہے اور اس کے ساتھ تشبیہ دی گئے ہے کیونکہ دونوں حیلے

ہیں راستے کے خطرے کو دور کرنے کیلئے اور یا اس وجہ سے کہ ایک انسان جب سفر کا ارادہ کرتا اور اس کا نقد مال ہوتا اور اس کو اپنے دوست کے پس بھیجنا چاہتا تو وہ اس کو کھوکھلی چیز میں رکھ دیتا لیکن اس کے باوجود وہ راستے سے ڈرتا تو قرض دیتا اس مال کو جو کھوکھلی چیز میں ہوتا ایک دوسرے انسان کو تو سفتجہ کا اطلاق ہونے لگا اس چیز پر جو سفتجہ میں ہے (ظرف کا اطلاق مظروف پر ہونے لگا) اور پھر مشہور ہو گیا قرض دینے میں راستے کے خطرے کو دور کرنے کیلئے

تشریح: سفاتج اور ہنڈی کا بیان:

سفاتج جمع ہے سفتجہ کی اور سفتجہ معرب ہے سفتہ کا یعنی سفتہ فارسی لفظ ہے جس سے عربی بنایا گیا ہے تو سفتجہ ہو گیا سفتجہ اور ہنڈی کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی کاروبار کرتا ہے اور وہ کراچی سے سوات اپنے گھر والوں کو یا دوست کو کچھ پیسے بھیجنا چاہتا ہے یا خود اپنے ساتھ لانا چاہتا ہے لیکن وہ ڈرتا ہے کہ راستے میں ڈاکو مجھ سے یہ پیسے چھین لیں گے اور میں یہ پیسے اپنے گھر تک یا دوست تک نہ پہنچا سکوں گا تو ایک دوسرا آدمی جو کراچی میں کاروبار کرتا ہے اور سوات میں بھی اسکا کاروبار ہے تو یہ آدمی اس تاجر کو یہ رقم دیتا ہے کہ تم یہاں کراچی میں لے لو اور مجھے ایک پرچی لکھ دو تا کہ آپ کا بیٹا یا منیجر وغیرہ سوات میں یہ پیسے مجھے اس پرچی پر حوالہ کرے گا اور میں راستے کے خطرے سے بچ جاؤں گا تو اس طریقے پر قرض دینا مکروہ ہے کیونکہ اس قرضے نے اپنے پیچھے کچھ نہ کچھ نفع کھینچ لیا اور کل قرض جر نفعا فھو ربوا کی وجہ سے یہ قرض مکروہ ہے لیکن اگر راستے کے خطرے سے بچنے کی نیت نہ ہو تو پھر مکروہ نہ ہو گا بلکہ جائز ہو گا یہ تو نفس مسئلہ ہو گیا اب شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس عقد کو سفتجہ کیوں کہتے ہیں تو شارح نے اس کی دو وجہیں ذکر کی ہے (۱) یہ کہ اس کو سفتجہ اس لئے کہتے ہیں کہ سفتجہ اصل کھوکھلی چیز کو کہتے ہیں یعنی جس طرح ایک چیز کو مثلاً لاٹھی وغیرہ کو کھوکھلا کر کے اس میں مال چھپا دیا جائے تا کہ خطرے سے بچ جائے اسی طرح کسی کو مذکورہ طریقے پر قرض دینے سے بھی مال خطرے بچ جاتا ہے تو دونوں میں یہ مناسبت ہوئی یعنی راستے کے خطرے سے بچنا (۲) دوسری وجہ شارح نے یہ ذکر کی ہے کہ پہلے زمانے میں جب کوئی آدمی سفر کرتا اور اس کے پاس مال ہوتا تو وہ اس مال کو ایک کھوکھلی چیز میں رکھ دیتا یا مال کو اپنے دوست کے پاس بھیجنا چاہتا تو اس کو بھی اس کھوکھلی چیز میں رکھ دیتا اور پھر بھیج دیتا لیکن پھر بھی وہ راستے کے خطرے ڈرتا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ڈاکو اس کھوکھلی چیز کو بھی مجھ سے لے جائے تو وہ اس مال کو پھر اس کھوکھلی (لاٹھی وغیرہ) سے نکال دیتا اور کسی تاجر کو قرض دیدیتا اور پھر اپنے گاؤں میں وصول کرتا تو اس توجیہ کی بنا پر سفتجہ نام ہے اس ظرف کا جس میں مال رکھا جاتا ہے یعنی لاٹھی وغیرہ اور پھر اس ظرف کا اطلاق ہونے لگا مافی الظرف (پیسوں وغیرہ) پر اور پھر اس کے بعد اس میں مزید توسیع کر دی گئی اور مذکورہ طریقے (یعنی راستے کے خطرے سے بچنے کیلئے) سے قرض کو سفتجہ کہا جانے لگا اردو میں اس کو ہنڈی کہتے ہیں۔

سفتجہ یعنی ہنڈی کے بارمیں مزید تفصیل: ائمہ اربعہ میں سے امام احمد بن حنبلؒ ہنڈی کے جواز کے قائل ہیں۔اور حکیم الامت حضرت تھانویؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ اگر سفتجہ کے جواز کی طرف ائمہ اربعہ میں سے کوئی امام گئے ہیں تو بضرورت اس پر عمل کرنے کو جائز قرار دیا جائے گا۔لھذا ہنڈی کا کاروبار ضرورۃً جائز ہے

وفی شرح المهذب ,, ولایجوز ان یقرضه دراهم علی ان یعطیه بدلها فی بلداخر ویکتب له بها صحیفة فیهامن خطر الطریق ومؤنة الحمل وهو مذهبنا وخالفنا احمدوغیره مستدلین بان عبدالله بن الزبیرؓ کان یقترض ویعطی من اقرضه صحیفة یأخذقیمتها من مصعب اخیه والیه علی العراق (شرح مهذب ص ۱۷۲ ج ۱۳)

۱۹۔ ربیع الثانی ۔۔۱۴۲۸۔۔ھ ۷۔۔مئی۔۔۲۰۰۷ء۔۔

کتاب القضاء

الاهل للشهادة اهل للقضاء وشرط اهلیتها شرط اهلیته والفاسق اهل له فیصح تقلیده ولایقلد ای یجب ان لایقلد حتی لو قلد یأثم کما صح قبول شهادته ولاتقبل بالمعنی المذکور

ترجمہ۔۔جوشخص شہادت کا اہل ہے وہ قضاء کا بھی اہل ہے اور جوشہادت کی اہلیت کیلئے شرط ہے وہ قضاء کی اہلیت کیلئے بھی شرط ہے اور فاسق قضاء کا اہل ہے تو اس کو قاضی بنانا صحیح ہے لیکن اس کو قاضی نہ بنایا جائے یعنی واجب ہے کہ اس کو قاضی نہ بنائے یہاں تک کہ اگر اس کو قاضی بنایا تو گنہگار ہوگا جیسے کہ صحیح ہے ان کی شہادت کا قبول کرنا لیکن قبول نہیں کیا جائے گا معنی مذکور کے ساتھ۔

تشریح: تمام مناصب میں منصب قضاء انتہائی اہم منصب ہے اس وجہ اس کا قبول کرنا بطور منصب مناسب نہیں ہے بلکہ بطور ایک ذمہ داری قبول کرنا چاہئے

الاهل للشهادة اهل للقضاء: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی بننے کا اہل وہ ہے جو گواہ بن سکتا ہے یعنی مسلمان۔عاقل بالغ۔آزاد ہو۔نابینا نہ ہو محدود فی القذف نہ ہو پس جس شخص میں یہ صفات موجود ہوں وہ چونکہ گواہ بن سکتا ہے لھذا وہ قاضی بھی بن سکتا ہے اسی طرح قضاء کے شرائط بھی وہی ہیں جو شہادت کے شرط ہیں

فاسق قاضی بن سکتا ہے یا نہیں؟: مسئلہ یہ ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز تو ہے کیونکہ فاسق اہل شہادت ہے اور جو اہل شہادت ہوتا ہے وہ قاضی بھی بن سکتا ہے لیکن اس کو قاضی بنانا مناسب نہیں ہے جیسے کہ قاضی کیلئے فاسق کی گواہی قبول کرنا جائز تو ہے لیکن فاسق کی گواہی قبول کرنا مناسب نہیں ہے

ولو فسق العدل استحق العزل في ظاهر المذهب وعليه مشائخنا رحمهم الله وعند بعض المشائخ ينعزل والاجتهاد شرط للاولوية فلوقلد جاهل صح ويختار الاقدر والاولى وعند الشافعيؒ لايصح تقليد الفاسق والجاهل واعلم انه قدكان الاحتياط فيماقال الشافعيؒ لكن بحسب الزمان لوشرط العلم والعدالة لارتفع امر القضاء بالكلية ودفع الشر والفساد اعظم مما احترز عنه

ترجمہ: اگر فاسق ہو گیا عادل قاضی تو وہ معزول کرنے کا مستحق ہے ظاہر مذہب میں اور اسی پر ہمارے مشائخ ہیں اور بعض مشائخ کے نزدیک خود معزول ہو جائے گا اور اجتہاد کی صلاحیت شرط ہے اولی ہونے کیلئے پس اگر جاہل کو قاضی بنایا گیا تو صحیح ہے اور مناسب ہے کہ سب سے زیادہ قدرت والے اور بہتر کو منتخب کرے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق اور جاہل کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے۔ جان لو کہ احتیاط اسی میں ہے جو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے لیکن زمانے کے اعتبار سے اگر علم اور عدالت شرط قرار دیا جائے تو قضاء کا معاملہ بالکل ہی ختم ہو جائے گا اور شر و فساد کو ختم کرنا بڑی بات ہے بنسبت اس کے کہ اس سے احتراز کیا جائے

تشریح: قاضی کیلئے مجتہد ہونا ضروری ہے یا نہیں؟

اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک قاضی کیلئے اجتہاد شرط نہیں ہے یعنی یہ شرط نہیں ہے کہ جس کو قاضی بنایا جائے وہ مجتہد بھی ہو ہاں اجتہاد شرط اولویت ہے یعنی یہ اولی ہے کہ جس کو قاضی بنایا جائے اس میں اجتہاد کی صلاحیت موجود ہو لیکن اگر اجتہاد کی صلاحیت موجود نہ ہو بلکہ جاہل کو قاضی بنایا تو تب بھی جائز ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ قاضی تو خود جاہل ہو لیکن وہ کسی عالم سے مسئلہ پوچھتا ہے اور اس کے مطابق فیصلہ صادر کرتا ہے

اور نیز مقلِد یعنی قاضی بنانے والے پر واجب ہے کہ ایسے شخص کو قاضی بنائے جو قضاء اور فیصلہ کرنے پر قادر بھی اور پسندیدہ بھی ہو یعنی امیر المؤ نین یا بادشاہ وقت اور والی پر یہ واجب ہے کہ ایسے شخص کو قاضی بنائے جس کو اللہ تعالی نے تمام اعلی صفات سے نوازا ہو یعنی وہ فیصلہ دینے پر قادر ہو اور اپنے علم و دیانت دینداری اور تقوی عفت و امانت میں تمام لوگوں سے بہتر ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ,,کہ جس نے ایسے شخص کو قاضی یا عامل مقرر کیا کہ اس سے افضل شخص موجود ہو تو اس نے اللہ اور رسول کے ساتھ خیانت کی تو والی یا امیر المؤ نین پر ضروری ہے کہ قادر اور بہتر شخص کو قاضی بنائے

حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک جاہل اور فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے

امام شافعیؒ کی دلیل: حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس بات کا مقتضی ہے کہ قاضی اس پر قادر بھی ہو اور قدرت علم کے بغیر نہیں ہوسکتی کیونکہ جاہل حق وباطل میں امتیاز نہیں کرسکتا تو معلوم ہوا کہ قاضی کیلئے عالم ہونا ضروری ہے جب عالم ہونا ضروری ہے تو غیر عالم یعنی جاہل اور غیر مجتہد کو قاضی بنانا جائز نہ ہوگا

اعلم: شارحؒ فرماتے ہیں کہ احتیاط اس میں ہے جو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے لیکن اگر موجودہ زمانے میں منصب قضاء کیلئے علم اور عدالت شرط کردیا جائے تو قضاء کا معاملہ ہی ختم ہوجائے گا کیونکہ علم اور عدالت تو زیادہ ہے نہیں پس قاضی میں تمام اوصاف کو دیکھا جائے اور ان شرائط پر پورا اترنے کیلئے اس کا انتظار کیا جائے تو ان شرائط پر متصف کوئی آدمی ملے گا نہیں اور لوگوں کے معاملات یوں ہی رہ جائیں گے تو فساد برپا ہوگا اور شر وفساد کو دفع کرنا بہت بڑی بات ہے اس چیز سے جس سے امام شافعیؒ نے احتراز کیا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک اس بات سے احتراز ضروری ہے کہ جاہل کو قاضی بنانے سے احتراز کیا جائے ہم کہتے ہیں کہ اگر اس سے احتراز کیا گیا تو فساد برپا ہوگا تو اس احتراز سے فساد دفع کرنا اولی ہے کیونکہ ہمارے پاس قاعدہ ہے کہ جلب منفعت سے دفع مضرت اولی ہے

ولایطلب القضاء وصح الدخول فیه لمن یثق عدله وکره لمن خاف عجزه وحیفه ومن قلد سأل دیوان قاض قبله وهی الخرائط التی فیها الصکوک والسجلات

ترجمہ..اور منصب قضاء طلب نہ کرے اور صحیح ہے منصب قضاء قبول کرنا اس شخص کیلئے جس کو اپنے عدل پر اعتماد ہو اور مکروہ ہے اس کیلئے جس کو اپنے عاجز ہونے اور ظلم کا خوف ہو اور جس کو قاضی بنایا گیا تو وہ گزشتہ قاضی کے دفتر کو منگوائے اور یہ وہ تھیلیاں ہیں جس میں دستاویز اور فائلیں ہوتی ہیں

تشریح: منصبِ قضاء قبول کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ منصب قضاء کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ منصب قضاء مانگنا نہیں چاہئے کیونکہ حضور ﷺ نے عبدالرحمٰن بن سمرہؓ کو فرمایا کہ یا عبدالرحمٰن منصب قضاء کو طلب نہ کرو اگر تم نے خود طلب کیا تو تمہاری مدد نہ کی جائے گی اور اگر بغیر مطالبے کے تم کو دیدیا گیا تو تمہاری مدد کی جائے گی لیکن مطالبے کے بغیر اگر کسی کو منصب قضاء سپرد کردیا گیا تو پھر قبول کرنا جائز ہے اس شخص کیلئے جس کو اپنے اوپر اس منصب کو صحیح معنوں میں استعمال کرنے کا اعتماد ہو اور اس کو اپنے اوپر یہ گمان اور ظن غالب ہو کہ اگر میں نے

منصب قضاء کوقبول کرلیا تو عدل وانصاف کے ساتھ چلالوں گا اور جس کو اپنے اوپر اعتماد نہ ہو بلکہ الٹا ظلم اور عاجز ہونے کا خوف ہو کہ مجھ سے اسکا حق ادا نہ ہو سکے گا تو اس کیلئے قبول کرنا جائز نہیں ہے۔صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ عدل وانصاف کے اعتماد کے باوجود منصب قضاء قبول نہ کرنا عزیمت ہے اور قبول کرنا رخصت ہے

منصب قضاء قبول کرنے کے بعد سب سے پہلا کام:

جب قاضی نے منصب قضاء قبول کرلیا تو اس پر سب سے پہلے جو کام لازم ہے یہ ہے کہ وہ معزول قاضی سے ان تھیلیوں کے بارے میں معلومات کرے جن میں سرکاری فائلیں اور دستاویزات رکھی ہوئی ہوتی ہیں تو ان دستاویزات کو حاصل کر کے اپنے پاس محفوظ کرے گا تا کہ بوقت ضرورت کام آسکے کیونکہ اب تمام معاملات کا تعلق موجودہ قاضی کے ساتھ ہو گیا تو فائلیں اور دستاویزات اس کے کام آئیں گی اس لئے سب سے پہلے ان کو حاصل کرے

والزم محبوسا اقر بحق لامن انكر الاببينةوان اخبربه المعزول لانـه بالعزل التحق بواحد من الرعايا وشهادةالواحدلاتقبل والاينادى عليه ثم يخليه اى ان لم تقم البينة على المحبوس المنكر ينادى ان كل من له حق على فلان بن فلان المحبوس فليحضر مجلس القاضي فان لم يحضر احد يخليه

ترجمہ۔اور لازم کرے گا اس قیدی پر جس نے حق کا اقرار کیا نہ اس پر جس نے انکار کیا مگر گواہوں کے ساتھ اگر چہ اس کی خبر دے معزول قاضی اسلئے کہ وہ معزول ہونے کی وجہ سے رعایا کا ایک فرد ہو گیا اور ایک آدمی کی گواہی قبول نہیں ہوتی ورنہ منادی کرائے پھر اس کو چھوڑ دے یعنی بینہ قائم نہ ہوئے منکر قیدی پر منادی کرائے کہ جس کا فلاں بن فلاں قیدی پر کچھ حق ہو تو وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو جائے اور اگر کوئی حاضر نہ ہوا تو اس کا راستہ چھوڑ دے

تشریح: قاضی قیدیوں کے ساتھ کیا معاملہ کرے گا؟:

فرماتے ہیں کہ جب نئے قاضی نے منصب قضاء کوقبول کرلیا تو سب سے پہلے یہ کام کرے کہ جیل خانے کا معاینہ کرے اور تمام قیدیوں کے احوال معلوم کرے پس جس قیدی نے کسی کے حق کا اقرار کرلیا تو اس پر حق لازم کردے گا اور اگر نہیں دیتا تو اسکو قید میں رکھے گا اور جس نے انکار کیا کہ میرے اوپر کچھ لازم نہیں ہے تو اس کی بات پر یقین نہیں کرے گا اور نہ معزول قاضی کی بات پر یقین کرے گا (کہ میں نے اس کو فلاں حق میں قید کیا ہے لھذا تم اس پر یہ حق لازم کرو) کیونکہ اب یہ قاضی معزول رعایہ کا ایک فرد ہو گیا ہے اور فرد واحد کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہاں اگر کامل بینہ موجود ہوں کہ اس کو ہم نے فلاں حق میں قید کیا ہے اور یہ دیتا نہیں ہے تو اس کو پھر قید سے رہا نہیں کرے گا کیونکہ اس کا ظلم ظاہر ہو گیا ہے اور اگر نہ اس نے اقرار کیا اور نہ اس پر گواہ قائم

ہوئے تو اس کو ہمیشہ قید میں نہیں رکھے گا بلکہ اس کے بارے میں اعلان کرے گا (اخبارات میں بیان دے گا اور ریڈیو میں اعلان کرے گا) کہ جس کا فلاں ابن فلاں پر (جو فی الحال قید میں ہے) کچھ حق ہو تو وہ آ کر اپنا حق ثابت کرے تا کہ اس پر لازم کر دیں پس اگر کوئی حاضر ہو گیا تو فبھا ورنہ قاضی چند روز تک اعلان کراتا رہے پھر بھی اگر مطالبہ کرنے والا حاضر نہ ہوا تو پھر قاضی اس کو رہا کر دے گا اور اس سے کفیل بنفسہ (ایسا آدمی جو اس کو حاضر کر سکے) لے گا تا کہ اگر مدعی حاضر ہو جائے تو اس کے حق کی وصول یابی ممکن ہو جائے۔ ہدایہ میں ہے کہ قاضی جدید اس قیدی کو فوری طور پر رہا نہ کرے کیونکہ قاضی معزول کا فعل فی نفسہ درست معلوم ہوتا ہے اس لئے جلدی رہا کرنے میں ممکن ہے کہ مدعی غائب ہو اور جلدی رہا کرنے میں اس کا حق باطل ہو جائے اور کسی کا حق باطل کرنا جائز نہیں ہے اس لئے رہا کرنے میں جلدی نہ کرے

وعمل فی الودائع وغلة الوقف بالبینة او باقرار ذی الید لا بقول المعزول ای لا یقبل قول المعزول ان قال هذا ودیعة فلان دفعتها الی هذا الرجل وهو منکر الا اذا اقر ذو الید بالتسلیم منه ای من القاضی المعزول

ترجمہ۔۔عمل کرے ودیعتوں اور وقف کے حاصلات میں گواہوں کے ذریعے یا صاحب قبضہ کے اقرار کے ذریعے نہ کہ قاضی معزول کے کہنے پر یعنی قاضی معزول کا یہ قول قبول نہ ہوگا کہ یہ فلاں کی امانت تھی میں نے اس آدمی کو سپرد کی تھی حالانکہ وہ منکر ہے ہاں اگر اقرار کرے صاحب قبضہ کہ قاضی نے اس کو سپرد کیا ہے یعنی قاضی معزول نے

تشریح: قاضی کی دیگر ذمہ داریاں:

فرماتے ہیں کہ قیدیوں کے حالات دیکھنے کے بعد قاضی کو یہ کام بھی کرنا ہوگا کہ لوگوں کی امانتوں کی دیکھ بھال کرے جو قاضی معزول نے اپنے امینوں کے پاس رکھی ہیں اور اوقاف کی آمدنی اور خرچ پر بھی نظر کرے گواہوں کے موافق عمل کرے مثلاً اس بات پر گواہی دی گئی کہ زید کی امانت بکر کے پاس قاضی معزول نے رکھی ہے یا بکر نے خود اقرار کیا کہ زید کی امانت میرے پاس ہے تو اس صورت میں قاضی جدید بکر سے یہ امانت لے کر اور بکر کو سپرد کر دے گا کیونکہ حجت شرعی پائی گئی ہے لھذا قاضی جدید اس پر عمل کر سکتا ہے اور اگر قاضی معزول کہتا ہے کہ بکر کے پاس زید کی امانت ہے میں نے اس کے پاس رکھی ہے اور بکر اس کا انکار کرتا ہے کہ میرے پاس کسی کی امانت نہیں ہے تو اس صورت میں صرف قاضی معزول کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ جب وہ معزول ہو گیا تو وہ رعایا کا ایک فرد ہو گیا اور فرد واحد کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا صرف قاضی معزول کا قول معتبر نہ ہوگا ہاں اگر قابض نے اقرار کیا کہ یہ امانت معزول قاضی نے میرے پاس رکھی ہے اور مجھے یہ معلوم نہیں کہ یہ کس کی ہے یا یہ کہا کہ یہ فلاں بن

فلاں کی امانت ہے اور معزول قاضی بھی اس کا اقرار کرتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں معزول قاضی کا قول قبول ہوگا

ویجلس للحکم ظاهراً فی المسجد والجامع اولی ای جلوسا ظاهراً وهو الجلوس المشهور الذی یاتی الناس لقطع الخصومات من غیر اختصاص بعض الناس بذلک المجلس وعندا لشافعیؒ یکره الجلوس فی المسجد لانه قد یحضر المشرک والحائض ولنا جلوس النبی ﷺ وایضاً القضاء عبادة ونجاسة المشرک من حیث الاعتقاد والحائض لاتدخل بل تفصل خصومتها علی باب المسجد ولو جلس فی داره واذن بالدخول جاز

ترجمہ: اور قاضی فیصلہ کرنے کیلئے ظاہری طور پر مسجد میں بیٹھے اور جامع مسجد اولی ہے یعنی ظاہری طور پر بیٹھنا اور وہ مشہور جلوس ہے کہ جس میں عام لوگ مقدمات دفع کرنے کیلئے آتے ہیں اس کے بغیر کہ بعض لوگوں کا اس مجلس کے ساتھ اختصاص ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے اس لئے کہ کبھی مشرک اور حائضہ بھی حاضر ہوگی اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ بیٹھے ہیں اور نیز یہ بھی کہ قضاء عبادت ہے اور مشرک کا نجس ہونا عقیدے کے لحاظ سے ہے اور حائضہ مسجد میں داخل نہ ہو بلکہ اپنا مقدمہ بیان کرے مسجد کے دروازے پر اور اگر قاضی اپنے گھر میں بیٹھے اور اندر داخل ہونے کی اجازت دے تو یہ جائز ہے

تشریح: قاضی مسجد میں فیصلہ کرسکتا ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ قاضی فصل مقدمات کیلئے مسجد میں نمایا ہو کر بیٹھے اور جامع مسجد زیادہ بہتر ہے تاکہ پردیسی اور عام لوگوں پر اس کی جگہ مشتبہ نہ ہو اور ہر ایک کس وناکس کو وہاں جانے کی اجازت ہو اور جامع مسجد میں بیٹھنا اس وقت اولی ہے جبکہ جامع مسجد شہر کے درمیان میں ہو لیکن جامع مسجد شہر کے درمیان میں نہ ہو تو پھر ایسی مسجد کا انتخاب کرے جو شہر کے وسط میں واقع ہو اور ہر طرف سے لوگ اسمیں باسانی آسکتے ہوں

حضرت امام شافعیؒ کا مسلک: اور امام شافعیؒ کے نزدیک قاضی کیلئے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے اس لئے کہ مسجد میں فیصلے کے واسطے کبھی مشرک بھی حاضر ہوگا اور مشرک کا مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے اس لئے کہ باری تعالی کا ارشاد ہے ,, انما المشرکون نجس فلایقرب المسجد الحرام بعد عامهم هذا ,, اور حدیث شریف میں ہے کہ ,, انی لا احل المسجد لحائض ولا جنب ,, نیز مسجد عبادت کی جگہ ہے اور پھر لوگ اس میں شور وشغب کریں گے جھوٹی قسمیں کھائیں گے اور مساجد کو ان چیزوں سے پاک کرنے کا حکم ہے

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ حضورﷺ مسجد میں فصل مقدمات فرمایا کرتے تھے اور نیز خلفاء راشدین بھی مسجد ہی میں فصل مقدمات فرمایا کرتے تھے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ حق کے مطابق فیصلہ کرنا عبادت ہے اور مساجد تو عبادت کیلئے بنائی گئی ہیں تو جیسے نماز مسجد میں قائم کرنا درست ہے اسی طرح قضاء اور فیصلہ بھی مسجد میں کرنا درست ہوگا

امام شافعیؒ کے مستدل کا جواب: یہ ہے کہ مشرک کی نجاست اعتقادی ہے ظاہری بدن کے اعتبار سے وہ ناپاک نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ جب کافر اسلام قبول کرے اور کلمۂ شہادت پڑھ لے تو وہ پاک ہو جاتا ہے حالانکہ کلمۂ شہادت سے تو نجاست حقیقی زائل نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ اس کی نجاست اعتقادی ہے اور نجاست اعتقادی دخول مسجد کیلئے مانع نہیں ہے

اور رہا حائضہ کا مسئلہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قاضی کو اپنا حائضہ ہونا بتلا دے گی اور قاضی اس کے واسطے دروازے پر آجائے گا یا وہ اپنا نائب بھیج دے گی جو فریق مقابل کے ساتھ مقدمہ نمٹا دے گا

فرماتے ہیں کہ اگر قاضی اپنے گھر میں فیصلہ کرنے کیلئے بیٹھ گیا اور اجازت عام دیدی کہ ہر کوئی قاضی کے گھر میں آسکتا ہے تو یہ بھی جائز ہے

ولایقبل هدیة الامن ذی رحم محرم او ممن اعتاد مهاداته قدرا عهد اذالم یکن بینهما خصومة ولایحضر دعوة الاعامة العامة هی التی یتخذها وان لم یحضر القاضی وعند محمدؒ الخاصة ان کانت من قریب یجیبه کالهدیة ویشهد الجنازة ویعود المریض ویسوی بین الخصمین جلوسا واقبالا ولایسار احدهما ولایضیفه ولایضحک ولایمزح معه ولایشیر الیه ولایلقنه حجة وکره تلقین الشاهد بقوله اشهد بکذا او کذا واستحسنه ابویوسفؒ فیمالاتهمة فیه وذلک فیمالایستفید بتلقینه زیادة علم

ترجمہ: اور قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے مگر اپنے ذی رحم محرم سے اور یا اس شخص سے جس کے ساتھ پہلے سے ہدیہ لینے دینے کی عادت ہو ایک معلوم مقدار کے ساتھ جبکہ دونوں کے درمیان خصومت نہ ہو اور دعوت میں حاضر نہ ہو مگر یہ کہ عام دعوت ہو دعوت عام یہ ہے کہ یہ دعوت ہوگی اگرچہ قاضی حاضر نہ ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر دعوت خاص قریبی رشتہ دار کی طرف سے ہو تو قبول کرسکتا ہے ہدیہ کی طرح اور قاضی جنازے میں حاضر ہو اور مریض کی عیادت کرے اور دونوں فریقین کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابری کرے اور ایک کے ساتھ سرگوشی نہ کرے اور نہ اس کی مہمان نوازی کرے اور نہ ہنسے اور نہ کسی ایک کے ساتھ مزاح کرے اور نہ اس کی طرف اشارہ کرے اور نہ اس کو حجت کی تلقین کرے اور گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے اس قول کے ساتھ کہ تو

ایسی ایسی بات کی گواہی دیتا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے موضع تہمت کے علاوہ میں اور یہ اس موضع میں کہ جس میں اس کی تلقین سے علم میں زیادتی نہیں ہوتی۔

تشریح: قاضی کا ہدیہ قبول کرنا:

جب قاضی نے منصب قضاء قبول کر لیا تو اس کے بعد قاضی کو چاہئے کہ وہ کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے سوائے اپنے ذی رحم محرم اور اس شخص کے جس کے ساتھ پہلے سے ہدیہ لینے دینے کی عادت جاری ہو کیونکہ ذی رحم محرم کا ہدیہ قبول کرنا قضاء کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اپنی قرابت کی وجہ سے ہے اور اسی طرح اس شخص کا ہدیہ قبول کرنا جس کے ساتھ پہلے سے عادت جاری ہو یہ بھی قضاء کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ دوستی کی وجہ سے ہے اور اس میں بھی یہ شرط ہے کہ اس شخص کا مقدمہ زیر سماعت نہ ہو اور نہ یہ مقدار سابقہ مقدار سے زیادہ ہو کیونکہ مقدمہ زیر سماعت ہونے کی صورت میں تہمت ہے اور زیادہ ہونے کی صورت میں یہ زیادتی قضاء کی وجہ سے ہے

دعوت میں حاضر ہونا: قاضی خصوصی دعوت قبول نہ کرے البتہ عمومی دعوت قبول کر سکتا ہے اور دعوت عام وہ ہے کہ اگر داعی اور میزبان کو یہ معلوم ہو جائے کہ قاضی صاحب دعوت میں حاضر نہ ہو سکے گا تو دعوت کو مؤخر کرتا ہے تو یہ دعوت خاص ہے اور اگر قاضی کے حاضر نہ ہونے کی وجہ سے دعوت مؤخر نہیں ہوتی تو یہ دعوت عام ہے اس دعوت میں قاضی شرکت کر سکتا ہے اور قاضی خاص دعوت کو قبول نہیں کرے گا چاہے قریب کی طرف سے ہو یا اجنبی کی طرف سے یہ شیخین کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک قاضی اپنے قریبی رشتہ دار اور دوست کی طرف سے دعوت خاص بھی قبول کر سکتا ہے جیسے کہ ان کی طرف سے ہدیہ قبول کر سکتا ہے

قاضی کے فرائض منصبی: فرماتے ہیں کہ قاضی لوگوں کے جنازوں میں شرکت کرے اور مریض کی عیادت کرے کیونکہ یہ مسلمانوں کے حقوق میں سے ہیں حدیث شریف میں ہے کہ ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر پانچ حقوق ہیں ان میں سے جنازے میں شرکت اور عیادت مریض بھی ہیں

اور قاضی پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ دونوں فریق کے درمیان بیٹھنے اور توجہ کرنے میں برابری کرے یعنی اگر ایک کو مسند پر بٹھلایا تو دوسرے کو بھی مسند پر بٹھلائے گا یا دونوں کو زمین پر اپنے سامنے بیٹھنے کا کہے ایک دائیں جانب اور دوسرے کو بائیں جانب بھی نہ بٹھائے کیونکہ دائیں جانب کو ترجیح حاصل ہے بائیں جانب پر اسی طرح قاضی ایک کے ساتھ کان میں کوئی خفیہ بات نہ کرے کیونکہ پھر اس سے دوسرے کی دل شکنی ہوگی اور قاضی بھی متہم ہوگا

اور اسی طرح قاضی کو یہ بھی حکم ہے کہ ایک فریق کی مہمان نوازی نہ کرے دوسرے کے بغیر ہاں دونوں کو ایک خوان پر بٹھا کر

دونوں کی مہمان نوازی کرسکتا ہے

اسی طرح قاضی دونوں فریقوں میں سے ایک کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ ہنسی مذاق نہ کرے کیونکہ اس سے منصب قضاء کا رعب ختم ہوتا ہے

اور قاضی ایک فریق کی طرف اپنے سر یا ہاتھ یا آبرو کے ساتھ اشارہ بھی نہ کرے اور نہ اس کو حجت کی تلقین کرے کیونکہ ایسے کرنے میں دوسرے کی دل شکنی ہوتی ہے اور قاضی پر رشوت اور طرف داری کا الزام لگتا ہے جس کی وجہ سے دوسرا اپنا حق چھوڑ دے گا

اور مکروہ ہے گواہ کو تلقین کرنا یعنی گواہ کو یہ کہنا کہ کیا تو فلاں فلاں بات کا گواہ ہے تو گواہ کو اس طرح تلقین کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں احدالخصمین کی مدد کرنا لازم آتا ہے جیسے کہ اصل مدعی کو اس طرح تلقین کرنا مکروہ ہے

امام ابو یوسفؒ نے موضع تہمت کے علاوہ میں گواہ کو تلقین کرنا مستحسن قرار دیا ہے اس لئے بسا اوقات گواہ عدالت کی ہیبت کی وجہ سے بیان کرنے سے رک جاتا ہے تو ایسی صورت میں گواہ کو تلقین کرنا انسانی حقوق کو زندہ کرنا ہے ہاں جہاں تلقین کرنے سے تہمت ہو تو تلقین نہ کرنا چاہئے جیسے کہ مدعی دعوی کرتا ہے کہ میرا مدعی علیہ پر دو سو روپے ہیں اور مدعی علیہ ایک سو کا اقرار کرتا ہے اور سو سے انکار کرتا ہے اور گواہ نے بھی ایک سو کی گواہی دی تو قاضی گواہ کو یہ تلقین نہ کرے کہ ہوسکتا ہے کہ اصل حق دو سو روپے ہو لیکن پھر مدعی نے ایک سو روپے معاف کردیئے ہو تو اس سے گواہ آگاہ ہو کر اپنی گواہی درست کرلے گا اور دو سو پر گواہی دے گا تو یہ تلقین جائز نہیں ہے

ویحبس الخصم مدة رأها مصلحة فی الصحیح　انما قال هذا لاختلاف الروایات فی تعیین مدة الحبس والاصح ان التقدیر مفوض الی رأی القاضی لتفاوت احوال الاشخاص فی ذلک بطلب ولی الحق ذلک

ترجمہ: اور قاضی خصم کو قید کرے اتنی مدت تک جس میں قاضی مصلحت دیکھے قول صحیح میں اور یہ کہا اس لئے کہ روایات مختلف ہیں مدت قید کی تعیین کے بارے میں اور صحیح یہ ہے کہ تقدیر سپرد ہے قاضی کے رئے کو اس میں لوگوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے صاحب حق کے مطالبے سے۔

تشریح: کیا قاضی مجرم کو قید کرسکتا ہے؟

قید کرنا ثابت ہے قران اور حدیث سے قران پاک میں ہے ,, او ینفوا من الارض ،، اس سے مراد قید اور حبس ہے اور نبی

کریم ﷺ نے ایک آدمی کو قید کیا تھا تہمت کے جرم میں تو اب قاضی کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ مجرم کو قید کرے اور قید کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بنا بر مذہب صحیح بلکہ یہ کام قاضی کو سپرد ہے کہ وہ جتنی مدت مناسب سمجھے مجرم کو قید کرے کیونکہ اس کے بارے میں لوگوں کے احوال مختلف ہیں بعض لوگوں ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو ایک دن قید کرنے سے بھی مسئلہ حل ہو جاتا ہے اور بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو ایک دو روز قید کرنے سے کچھ نہیں ہوتا تو ان کو زیادہ قید کرنا مناسب ہوگا اور یہ کام قاضی کا ہے کیونکہ قاضی ناظر مقرر ہوا ہے لوگوں کے احوال پر۔ لیکن قاضی مجرم کو اس وقت قید کرے گا جب کہ صاحب حق خود قید کرنے کا مطالبہ کرے کیونکہ حق تو اس کا ہے جب وہ خود مطالبہ نہ کرے تو اس وقت اس کو قید نہ کرے اس لئے کہ یہ حق العبد ہے اور حق العبد میں عبد کی طرف سے دعوی اور مطالبہ شرط ہے

ان امر القاضي المقر بالايفاء فامتنع او ثبت الحق بالبينة اى ان ثبت الحق بالبينة فطلب ولى الحق الحبس يحبسه القاضي من غير احتياج الى ان يأمر القاضي بايفاء الحق فيمتنع وان ثبت بالاقرار لابد ان يأمره فيمتنع اذفي صورة البينة ظهر مطله بانكاره وفي الاقرار انما يظهر المطل بان يمتنع من الايفاء بعد الامر فان الحبس جزاء المماطلة فيمالزمه بعقد كمهر وكفالة المراد المعجل وبدلا عن مال حصل له كثمن مبيع وفي نفقة عرسه وولده لافي دينه اى لايحبس في دين الولد وفي غيرها لا نحو الديات وارش الجنايات ان ادعى فقره الااذا قامت بينته بضده

ترجمہ: جب قاضی نے مقر کو ادا کرنے کا حکم کیا اور وہ ادا کرنے سے رک گیا یا حق ثابت ہوا ہو گواہوں سے یعنی حق ثابت ہوا ہو بینہ کے ذریعے اور صاحب حق نے قید کرنے کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو قید کرے اس بات کی طرف کوئی حاجت نہیں کہ قاضی اس کو ادا کرنے کا حکم کرے اور وہ ادا کرنے سے رک جائے اور اگر حق ثابت ہوا ہو اقرار سے تو ضروری ہے کہ قاضی اس کو حکم کرے اور وہ رک جائے اس لئے کہ بینہ کی صورت میں اسکا ٹال مٹول ظاہر ہو گیا اس کے انکار کرنے سے اور اقرار کی صورت میں ٹال مٹول اس وقت ظاہر ہوگا کہ ادا کرنے سے رک جائے حکم کرنے کے بعد کیونکہ قید کرنا جزاء ہے ٹال مٹول کی (یہ قید کرنا) اس عقد میں ہے جو اس پر لازم ہوا ہے عقد کے ساتھ جیسے مہر اور کفالہ مراد مہر معجل ہے اور بدل ہو اس مال کا جو اس کو حاصل ہوا ہو جیسے مبیع کا ثمن اور اپنی بیوی کا اور بچوں کا خرچہ نہ کہ بچے کے دین میں یعنی اس کو قید نہ کیا جائے گا بچے کے دین میں اور ان حقوق کے علاوہ میں نہیں جیسے دیت یا جنایات کا تاوان جبکہ وہ دعوی کرے اپنے فقیر ہونے کا ہاں اگر بینہ قائم ہو جائے اس کی ضد پر

تشریح: جب صاحب حق کا حق ظاہر ہو جائے تو فریق کی گرفتاری کا کیا ہوگا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے اقرار کیا کہ فلاں کا میرے اوپر ہزار روپے ہے اور یہ بات قاضی کے سامنے کہی تو اس پر مقرلہ کا حق ثابت ہوگیا ایک صورت تو یہ ہوئی اور دوسری صورت یہ ہے کہ صاحب حق کا حق بینہ کے ذریعے ثابت ہوگیا اور صاحب حق نے قاضی سے مقروض کے گرفتار کرنے کا مطالبہ کیا تو قاضی پہلی صورت میں مقر کو فوراً گرفتار نہیں کرے گا کیونکہ اس صورت میں مقر کی طرف سے ٹال مٹول نہیں پایا گیا کیونکہ اقرار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ آدمی حق ادا کرے گا اور یہ اس لئے (قید میں نہیں ڈالے گا) کہ قید کرنا سزا ہے ٹال مٹول کی اور یہاں پر ٹال مٹول نہیں پایا گیا ہے البتہ اگر قاضی نے مقر کو کہا کہ صاحب حق کا حق ادا کرو اور وہ ادا کرنے سے رک گیا تو اب قاضی اس کو قید میں ڈالے گا کیونکہ ٹال مٹول پایا گیا اور دوسری صورت میں یعنی جب صاحب حق کا حق بینہ کے ذریعے ثابت ہوگیا اور صاحب حق نے گرفتار کرنے کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو فوراً قید کرے گا اس بات کے انتظار کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اسکو حکم کرے اور وہ ادا کرنے سے رک جائے اس لئے کہ جب اس نے انکار کیا تو یہ ٹال مٹول کی دلیل اور قید کرنا ٹال مٹول کی سزاء ہے

کونسے حقوق میں آدمی کو قید کیا جا سکتا ہے؟

چنانچہ فرماتے ہیں کہ آدمی کو اس حق میں قید کیا جا سکتا ہے جس کو اس نے اپنے اوپر خود لازم کر دیا ہو جیسے مہر معجل اور کفالہ یعنی بیوی کا مہر معجل ادا نہ کیا ہو یا کسی کے مال کا کفالہ لیا ہو اور مال مکفول بہ ادا نہ کیا ہو تو اس کے بدلے میں اس مقروض کو قید کیا جائے گا اس لئے ان کاموں پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے پاس مال ہے اور جب مال ہے تو ادا نہ کرنا مماطلت (ٹال مٹول) ہے اور مماطلت کی سزاء قید ہے لھذا اس کے بدلے میں اس مقروض کو قید کیا جائے گا

یا اس مال کے عوض میں جو اس کو حاصل ہوا ہو مثلاً مبیع کے ثمن کے عوض میں اس لئے کہ جب مبیع اس نے خریدی ہے تو اس کے پاس مال موجود ہے تو اس کے عوض میں اس کو اس لئے قید کیا جائے گا کہ اس کے پاس مال موجود ہے اور دوسروں کا حق ادا نہیں کرتا تو یہ بھی ٹال مٹول ہے اسی طرح بیوی اور بچوں کے نفقہ نہ دینے میں بھی اس کو قید کیا جا سکتا ہے لیکن اپنی اولاد کے دین میں باپ کو قید نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ انت ومالک لابیک

مذکورہ حقوق کے علاوہ میں قید کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ دو صورتوں کے علاوہ (یعنی نہ تو ایسا قرضہ ہو جو اس نے عقد کی وجہ سے اپنے اوپر لازم کیا ہو اور نہ مال کا عوض ہو) کسی اور وجہ سے آمی پر قرضہ لازم ہوگیا مثلاً قتل خطاء کی دیت لازم ہوگئی یا کوئی دوسرے جرم کا جرمانہ لازم ہوگیا اور مقروض نے کہا کہ میں فقیر ہوں تو قاضی اس کو فوراً قید میں نہ ڈالے گا لیکن اگر قرض خواہوں نے یہ ثابت کر دیا کہ اس کے پاس مال موجود

ہے تو پھر اس کو قید میں ڈالے گا اس لیئے کہ اب مماطلت پائی گئی اور مماطلت کی سزاء قید ہے لھذا اب اس کو قید کیا جائے گا

ثم شرع بعد ذلک فیما یفعله القاضی اذا کان الخصم حاضراً او لم یکن فقال فان شهدوا علی خصم حاضر حکم بها و کتب به وهو السجل ای حکم بالشهادة و کتب بالحکم وهذا المکتوب هو السجل فیکتب حکمتُ بذلک او ثبت عندی فان هذا حکم وان شهدوا علی غائب لم یحکم و کتب بالشهادة لیحکم المکتوب الیه بها وهو الکتاب الحکمی و کتاب القاضی الی القاضی وهو نقل الشهادة حقیقة

ترجمہ: پھر اس کے بعد شروع فرمادیا اس میں جو کرتا ہے قاضی جبکہ خصم حاضر ہو یا حاضر نہ ہو تو فرمایا کہ اگر گواہوں نے گواہی دی اس خصم پر جو حاضر ہے تو قاضی اس پر حکم کرے اور اس کو لکھئے اور اس کو سجل کہتے ہیں یعنی گواہی کی بناء پر فیصلہ اور حکم لکھئے اور اس مکتوب کو سجل کہتے ہیں تو لکھئے کہ میں نے اس پر فیصلہ کردیا یا میرے پاس ثابت ہوگیا ہے اور یہ اس کا حکم ہے اور اگر گواہوں نے گواہی دی غائب پر تو پھر فیصلہ نہ کرے اور گواہی لکھئے تاکہ مکتوب الیہ قاضی اس پر فیصلہ کرے اور یہ کتاب حکمی ہے اور قاضی کا خط ہے قاضی کی طرف اور یہ حقیقت میں گواہی نقل کرنا ہے

تشریح: ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط:

اس عبارت میں کتاب القاضی الی القاضی کا مسئلہ ذکر کیا ہے مسئلے کی وضاحت سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط بھیجنا خلاف قیاس ہے اس لئے کہ اگر ایک قاضی زبانی دوسرے قاضی کو خبر دے کہ آپ کے شہر میں جو فلاں آدمی ہے اس پر میں نے یہ حکم کیا ہے تم اس پر یہ حکم نافذ کرو تو یہ قبول نہیں ہے تو خط بطریقہ اولی قبول نہ ہونا چاہئے لیکن چونکہ یہ مسئلہ اجماع صحابہ کرامؓ اور اجماع امت سے ثابت ہے اس لئے قیاس متروک ہے اور لوگوں کو اس کی حاجت بھی ہوتی ہے کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ شہود اور مدعی علیہ کو جمع کرنا ممکن نہیں ہوتا اس لئے کہ گواہ ایک شہر میں ہوتے ہیں اور مدعی علیہ دوسرے شہر میں ہوتا ہے اور دونوں کو جمع کرنا مشکل ہوتا ہے تو قاضی گواہوں کی گواہی سن لیتا ہے اور پھر یہ گواہی ایک خط کے ذریعے دوسرے شہر کے قاضی کے پاس بھیج دیتا ہے جہاں مدعی علیہ رہتا ہے تو قاضی مکتوب الیہ اس گواہی کی بناء پر مدعی علیہ پر فیصلہ نافذ کرتا ہے اور کتاب القاضی الی القاضی کی دو صورتیں ہیں (۱) یہ کہ گواہ مدعی علیہ کے سامنے قاضی کاتب کے دربار میں گواہی دیدیں یعنی خصم اور مدعی علیہ حاضر ہو (۲) یہ کہ مدعی علیہ اور خصم حاضر نہ ہو بلکہ غائب ہو پہلی صورت میں قاضی کاتب گواہی سننے کے بعد اپنا حکم اور فیصلہ بھی لکھے گا اور قاضی مکتوب الیہ کو روانہ کرے گا اور جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ کو پہنچ جائے تو وہ اس حکم کو نافذ کرے گا جو

اس خط میں ہے اس کتاب کو سجل کہاجاتا ہے کیونکہ قاضی کاتب نے فیصلہ اور حکم اپنا صادر فرمادیا ہے اور حق اس کے سامنے ثابت ہو چکا ہے قاضی مکتوب الیہ صرف حکم نافذ کرسکتا ہے چاہئے اس کی رائے کے خلاف ہو یا موافق اور دوسری صورت میں (جبکہ خصم سامنے موجود نہ ہو) قاضی کاتب صرف گواہی لکھے گا یعنی یہ لکھے گا کہ میں نے گواہوں کی گواہی سن لی اور خصم چونکہ موجود نہیں ہے اس لئے اس پر فیصلہ میں نہیں کرسکتا لھذا قاضی مکتوب الیہ اس گواہی کی بناء پر خصم پر حکم لازم کردے گا اور اس کتاب کو کتاب حکمی کہا جاتا ہے اور کتاب القاضی الی القاضی بھی کیونکہ یہ درحقیقت گواہی نقل کرنا ہے ایک قاضی سے دوسرے قاضی کے پاس

کتاب القاضی الی القاضی کی ایک صورت:

نمونہ کے طور پر ایک خط کا مضمون فتح القدیر سے ترجمہ کے ساتھ نقل کیا جاتا ہے از فلاں بن فلاں قاضی ضلع سوات بنام فلاں بن فلاں قاضی پشاور

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

جناب عالی:

حمد وصلوۃ کے بعد واضح ہو کہ میرے پاس ایک شخص زید بن عمرو سواتی آیا اور بیان کیا کہ میرے ایک ہزار روپے خالد بن ماجد پشاوری پر قرض ہیں اور مجھ سے درخواست کی کہ میں اس کی شہادت سن کر جو میرے نزدیک درست ہو آپ کو تحریر کروں پس میں نے اس سے گواہ طلب کئے تو وہ میرے سامنے فلاں فلاں گواہوں کو لے آیا (گواہوں کی پوری کفیت تحریر کی جائے گی) پس ان گوہوں نے میرے سامنے گواہی دی کہ زید بن عمرو سواتی مدعی کا خالد بن ماجد پشاوری مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے فی الحال واجب الاداء ہیں میرے نزدیک یہ ثابت ہو چکا کہ مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے قرضہ ہے مدعی کی درخواست پر میں نے آپ کو یہ خط تحریر کیا ہے اور اس پر گواہ مقرر کردئے کہ یہ میرا خط اور میری مہر ہے اور میں نے یہ خط گواہوں بھی پڑھ کرسنادیا ہے اس کے بعد خط لپیٹ کر اس پر اپنی مہر لگادے پھر یہ خط مدعی کے حوالے کرے پس جب مدعی اس خط کو قاضی مکتوب الیہ کے پاس لاکر بیان کرے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے تو اس پر گواہ طلب کرے پھر جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہو گواہوں کی سماعت نہ کرے اور جب اس نے حاضر ہو کر اقرار کیا کہ میں فلاں بن فلاں یعنی خالد بن ماجد پشاوری ہوں تو قاضی مکتوب الیہ گواہوں کی سماعت کرے اور اگر مدعی علیہ نے انکار کرے تو مدعی اپنے گواہوں سے ثابت کرے کہ یہی خالد بن ماجد پشاوری ہے جو کہ مدعی علیہ ہے پس مدعی علیہ کے ثبوت کے بعد مدعی کے گواہوں کی سماعت کرے کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے پھر قاضی مکتوب الیہ گواہوں سے پوچھے کہ قاضی نے اس میں جو کچھ لکھا ہے وہ تم کو پڑھ کر سنایا تھا اگر انہوں نے اعتراف کرلیا اور گواہی دی کہ یہ خط اسی کا ہے اور اسی کی

مہر ہے تو قاضی مکتوب الیہ ان کی عدالت و دیانت دریافت کرے پس جب ان کی عدالت و دیانت ثابت ہو جائے تو مدعی علیہ کی موجودگی میں مہر توڑ کر پڑھ کر سنائے (از اشرف الہدایہ جلد نمبر ۹ ص نمبر ۲۷۹)

ویقبل فیمالایسقط بشبهة　ای ماسوی الحدود والقصاص اذا شهد عنده کالدین والعقار والنکاح والنسب والمغصوب والامانة والمضاربة المجحودتین　فان الامانة ومال المضاربة اذالم یجحدا لایحتاج الی کتاب القاضی الی القاضی واذاجحدا صارا مغصوبین وفی المغصوب تجب القیمة وهی دین فیجری فیه الکتاب الحکمی اذلااحتیاج الی الاشارة فیهابل یعرف بالصفة بخلاف العین المنقولة فانه یحتاج فیها الی الاشارة هذا عند ابی حنیفةؒ وکذا عندابی یوسفؒ الافی العبد الأبق فیقبل فیه وقد ذکر فی کیفیته هکذا یکتب قاضی بخارا الی قاضی سمرقند ان فلاناًوفلانا شهداعندی ان عبدفلان المسمی بالمبارک الذی حلیته کذا وکذا ابق من مالکه ووقع بسمرقند فی ید فلان الی اخر الکتاب ویختمه فاذاوصل الی قاضی سمرقند یحضرالخصم مع العبد ویفتحه بشرائطه فان لم یکن حلیته کماکتب یترکه وان کان فالخصم ان ذهب الی بخارا فبها والایسلم العبد الی المدعی لاعلی وجه القضاء ویأخذ منه کفیلا بنفس العبد ویجعل فی عنقه شیئا ویختمه صیانة عن التبدیل عند شهادة الشهود ویکتب الی قاضی بخارا جواب کتابه وانه ارسل الیه العبد فاذاوصل الیه الکتاب یحضرالشهود الذین شهدوا فی غیبة العبد لیشهدوا فی حضوره ویشیروا الیه انه ملک المدعی لکن لایحکم لان الخصم غائب ثم یکتب الی قاضی سمرقند ان الشهود شهدوا بحضوره لیحکم قاضی سمرقند علی الخصم ویبرأ الکفیل عن کفالته وعن محمدؒ قبوله فیماینقل وعلیه المتاخرون لافی حد وقود

ترجمہ: اور قبول ہوتی ہے اس میں جو شبہے سے ساقط نہیں ہوتے یعنی حدود اور قصاص کے علاوہ میں جبکہ گواہی دے قاضی کے پاس جیسے دین اور جائیداد۔ نکاح۔ نسب اور مغصوب اور امانت و مضاربت جس سے انکار کیا گیا ہو اس لئے کہ امانت اور مال مضاربت سے جب انکار نہ کیا گیا ہو تو اس میں حاجت نہیں ہے ایک قاضی کی طرف سے دوسرے قاضی کے پاس خط بھیجنے کی اور جب اس سے انکار کیا جائے تو پھر دونوں مغصوب بن جاتے ہیں اور مغصوب میں قیمت واجب ہوتی ہے اور یہ دین ہے تو اس میں کتاب حکمی جاری ہوتی ہے کیونکہ اس میں اشارہ کی حاجت نہیں ہے بلکہ یہ صفت سے پہچانی جاتی ہے برخلاف عین منقولہ کے کیونکہ اس میں اشارہ کی حاجت ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی مگر بھاگے ہوئے غلام میں کہ اس

میں قبول ہوتی ہے اوراس کی کیفیت کے بارے میں ایسا ذکر کیا گیا ہے کہ لکھے بخارا کا قاضی سمرقند کے قاضی کو کہ فلاں اور فلاں نے میرے سامنے یہ گواہی دی ہے کہ فلاں کا غلام جس کا نام مبارک ہے جس کی شکل اور صورت ایسی ایسی ہے اپنے مالک سے بھاگ گیا ہے اور سمرقند میں فلاں کے ہاتھ لگا ہے خط کے آخر تک اور اس پر مہر بھی لگائے جب یہ خط سمرقند کے قاضی کو پہنچ جائے تو خصم کو غلام سمیت حاضر کرے اور خط کھول دے اپنے شرائط کے ساتھ پس اگر اس کی صورت ایسی نہ ہو جیسے کہ اس نے لکھا ہے تو اسکو چھوڑ دے اور اگر اس جیسی ہو پس اگر خصم بخارا جائے تو اچھا ہے ورنہ غلام حوالہ کردے مدعی کو لیکن بطریقہ قضاء نہیں اور اس سے غلام کے نفس پر کفیل لے لے اور غلام کی گردن میں کوئی چیز ڈال دے اور اس پر مہر لگادے تا کہ بدلنے سے بچ جائے گواہوں کی گواہی کے وقت اور بخارا کے قاضی کو اس کے خط کا جواب لکھئے اور یہ بھی کہ اس نے غلام اس کی طرف بھیجا ہے پس جب بخارا کے قاضی کو خط پہنچ جائے تو وہ ان گواہوں کو حاضر کرے جنہوں نے گواہی دی تھی غلام کے غائب ہونے میں تا کہ وہ ان کے سامنے گواہی دے اور اس کی طرف اشارہ کرے کہ یہ مدعی کی ملکیت ہے لیکن یہ قاضی حکم نہ کرے کیونکہ خصم غائب ہے پھر سمرقند کے قاضی کو خط لکھئے کہ گواہوں نے غلام کے سامنے گواہی دی ہے تا کہ سمرقند کا قاضی خصم پر حکم جاری کرے اور کفیل کفالے سے بری ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک گواہی قبول ہوتی ہے منقولہ اشیاء میں بھی اور اس پر متاخرین ہیں مگر حد اور قصاص میں قبول نہیں ہوتی

تشریح: کن کن چیزوں میں کتاب القاضی الی القاضی قبول ہوتی ہے؟

مسئلہ یہ ہے کہ ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کی طرف ان معاملات میں قبول ہوتا ہے جو شبہے سے ساقط نہیں ہوتے یعنی حدود اور قصاص کے علاوہ میں اور اور حدود اور قصاص کے علاوہ میں بھی یہ شرط ہے کہ مشہود بہ دین ہو یا دین کے حکم اور مرتبے میں ہو جیسے دین۔ جائیداد۔ نکاح۔ نسب۔ مغصوب۔ وہ امانت جس سے انکار کیا گیا ہو۔ وہ مضاربت جس سے انکار کیا گیا ہو۔ یعنی جس طرح قرضہ ما وجب فی الذمہ کا نام ہے اور اس کی شناخت وصف سے ہو جاتی ہے اس کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح مذکورہ چیزوں کی شناخت بھی وصف سے ہو جاتی ہے ان کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور قرضہ میں چونکہ ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام قبول ہوتا ہے تو جو چیزیں اس کے حکم اور مرتبے میں ہیں اس میں بھی ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام قبول ہوگا

نکاح اور نسب کی صورت:

نکاح میں کتاب القاضی الی القاضی کی صورت یہ ہے کہ ایک عورت نے ایک مرد پر نکاح کا دعوی کیا اور گواہی یہاں سوات میں

سوات کے قاضی نے سن لی اور شوہر پشاور میں ہے۔سوات کے قاضی نے پشاور کے قاضی کے نام خط لکھ دیا اور بھیج دیا تو یہ خط قبول ہوگا۔۔

اور نسب کی صورت یہ ہے کہ سوات میں ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ فلاں میرا بیٹا ہے حلانکہ وہ پشاور میں ہے اور اس پر گواہ بھی پیش کر دئے جو سوات کے قاضی نے سن لئے اور پشاور کے قاضی کے نام خط لکھا اور یہ گواہی بھی ساتھ ارسال کر دی (تمام شرائط کے ساتھ) تو پشاور کا قاضی اس کو قبول کرے گا

جائداد کی صورت: جائداد کی صورت یہ ہے کہ ایک سواتی نے پشاور میں کسی پر زمین کا دعوی کیا کہ یہ زمین میری ہے اور اس پر گواہ بھی پیش کر دئے لیکن گواہی پیش ہوئی سوات میں اور سوات کے قاضی نے گواہوں سے گواہی سن لی اور پھر یہ لکھ کر پشاور کے قاضی کے نام پر ارسال کر دیا (تمام شرائط کے ساتھ) تو پشاور کا قاضی اس کیس کی سماعت کرے گا (کما مر تفصیلہ)

امانت اور مضاربت سے انکار: فرماتے ہیں جب تک امانت سے امین نے انکار نہ کیا ہو تو اسمیں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں ہوتی اسی طرح جب مضارب نے مضاربت سے انکار نہ کیا ہو تو اس میں بھی کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں ہوتی کیونکہ یہ مضمون نہیں ہیں تو اس میں قاضی کا فیصلہ بھی جاری نہ ہوگا نہ قاضیٔ کاتب کا اور نہ قاضیٔ مکتوب الیہ کا لیکن جب امین نے امانت سے اور مضارب نے مضاربت سے انکار کیا تو اب یہ امانت نہ رہی اور مضاربت نہ رہی بلکہ یہ غصب بن گیا اور غصب میں مغصوب کی قیمت لازم ہوتی ہے

وھی دین فیجری فیہ الکتاب الحکمی: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ مال امانت اور مال مضاربت تو عین ہے اور عین شئے کے دعوی میں اس شئے کو قاضی کے پاس حاضر کرنا ہوتا ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ کیا جائے دعوے کے وقت اور اس میں کتاب القاضی الی القاضی جائز نہیں ہوتا تو اس میں کیسے جائز ہے

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب امانت اور مضاربت سے انکار کیا گیا تو اب یہ امانت اور مضاربت نہ رہی بلکہ اب یہ غصب بن گیا اور غصب عین نہیں ہوتا بلکہ دین ہوتا ہے اور دین میں کتاب القاضی الی القاضی جاری ہوتی ہے کیونکہ اس میں اشارے کی طرف ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وصف بیان کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے برخلاف اعیان منقولہ کے کہ اعیان منقولہ وصف بیان کرنے سے معلوم نہیں ہوتے بلکہ اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوتا ہے تو تمام اعیان منقولہ میں کتاب القاضی الی القاضی جائز نہیں امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک البتہ امام ابو یوسفؒ امام ابوحنیفہؒ سے اختلاف کرتا ہے عبد آبق کے مسئلے

میں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عبد آبق کے مسئلے میں بھی غلام کو حاضر کرنا شرط ہے جیسے کہ بقیہ اعیان منقولہ میں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عبد آبق میں غلام کو حاضر کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس کا وصف بیان کرنا کافی ہے جس کا طریقہ مندرجہ ذیل ہے

عبد ابق کے مسئلے میں کتاب القاضی الی القاضی کا طریقہ:

شارحؒ نے عبد ابق کے مسلئے میں کتاب القاضی الی القاضی کا طریقہ ایک مثال کے ساتھ پیش کیا ہے ہم مثال میں صرف نام تبدیل کریں گے یعنی بخارا اور سمرقند کی جگہ سوات اور پشاور رکھیں گے تا کہ سمجھنے میں آسانی ہو اب وہ طریقہ پیش خدمت ہے ۔فرماتے ہیں سوات کا قاضی ایک خط لکھئے بنام قاضی پشاور اس طرح ہے۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

کہ فلاں اور فلاں (گواہوں) نے میرے سامنے یہ گواہی دی ہے کہ کہ فلاں (خالد) کا غلام جس کا نام مبارک ہے اور جس کا حلیہ (شکل وصورت) ایسا ہے (علامات بتادے گا) وہ اپنے مالک کے پاس سے بھاگ گیا ہے اور پشاور میں فلاں (شاہد) کے پاس مقیم ہے اور پھر اس خط پر مہر ثبت کرے گا اور مدعی کو حوالہ کرے گا پس جب یہ خط پشاور کے قاضی کے پاس پہنچ جائے تو وہ خصم (شاہد) کو غلام (مبارک) سمیت حاضر کرے گا اور خصم کے سامنے خط کو کھول دے گا اپنے شرائط کے ساتھ یعنی گواہوں سے پوچھے گا کہ یہ خط سوات کے قاضی نے تم کو پڑھ کر سنایا ہے وغیرہ پس جب خط کو پڑھ لیا تو غلام کی طرف دیکھئے کہ اس کا حلیہ اسی طرح ہے جیسے کہ خط میں لکھا گیا ہے یا نہیں اگر ایسا نہیں جیسے کہ لکھا گیا ہے تو پشاور کا قاضی اسکو چھوڑ دے یعنی شاہد کو تنگ نہ کرے کیونکہ یہ وہ غلام ہے ہی نہیں جس پر دعوی کیا گیا ہے اور اگر غلام کی شکل وصورت اس جیسا ہے جیسے کہ سوات کے قاضی نے خط میں لکھا ہے تو اب پشاور کا قاضی اس پر حکم اور فیصلہ نہ کرے بلکہ خصم (شاہد) سے کہے کہ تم سوات چلے جاؤ تا کہ مدعی اور اس کے گواہوں کے سامنے آپ پر فیصلہ کیا جائے پس اگر خصم (شاہد) سوات چلا گیا تو اچھی بات ہے ورنہ سوات کا قاضی خود ہی فیصلہ کرے گا اور اگر خصم (شاہد) کہتا ہے کہ میں تو سوات نہیں جاتا تو اس صورت میں بھی پشاور کا قاضی اس پر حکم نہ کرے بلکہ غلام مدعی کو سپرد کرے اس وجہ سے نہیں کہ پشاور کے قاضی نے مدعی کے حق میں فیصلہ کردیا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ مدعی اس کو سوات کے قاضی کے پاس لے جائے تا کہ وہاں اس پر اصل گواہ دوبارہ اس کے سامنے گواہی دیدیں اور مدعی سے ایک کفیل لے لے اس بات پر کہ اگر غلام آپ کا نہ نکلا تو وہ غلام ہم کو واپس کردے گا اور غلام کی گردن میں یا کسی دوسری جگہ ایک علامت لگائی جائے یا اس کی گردن میں ایک چیز لٹکائی اور اس پر مہر لگائی جائے تا کہ جب اصل گواہ جب اس کے سامنے گواہی دیں تو اس کو پہچان لے کہ یہ ہی غلام ہے جس کو پشاور کے قاضی نے سوات کے قاضی کے پاس بھیجا ہے تا کہ مدعی اس کو راستے میں تبدیل

نہ کر سکے اور اس کے ساتھ پشاور کا قاضی ایک خط بھی لکھے سوات کے قاضی کے نام پر کہ میں نے وہ غلام آپ کے پاس بھیجا ہے جس کی آپ نے علامتیں لکھی تھیں اور اس کے ساتھ میرا خط بھی ہے پس جب مدعی نے غلام سوات کے قاضی کے دربار میں حاضر کردیا اور اس کے ساتھ پشاور کے قاضی کا خط بھی لایا تو سوات کا قاضی ان اصل گواہوں کو پھر حاضر کرے گا جنہوں نے غلام کے غائب ہونے کی حالت میں گواہی دی تھی اب وہ گواہ دوبارہ گواہی دیں گے غلام کے حاضر ہونے کی حالت میں اور غلام کی طرف اشارہ بھی کریں گے کہ یہ وہی غلام ہے جس پر مدعی نے دعوی کیا تھا اب جب سوات کے قاضی نے غلام کے سامنے گواہوں کی گواہی سن لی تو اب بھی سوات کا قاضی خصم (شاہد) کے خلاف فیصلہ نہ کرے گا کیونکہ خصم (شاہد) غائب ہے اور قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے بلکہ اب دوبارہ پشاور کے قاضی کو خط لکھے گا کہ گواہوں نے میرے سامنے غلام کے حضور میں گواہی دی ہے لھذا اب آپ خصم (شاہد) جو آپ کی ولایت میں اس پر فیصلہ اور حکم صادر کریں تو جب یہ خط پشاور کے قاضی کے پاس پہنچ جائے تو اب وہ خصم (شاہد) کو حاضر کرے گا اور اس کے خلاف فیصلہ صادر کرے گا کہ غلام آپ کا نہیں ہے بلکہ مدعی کا ہے اور کفیل بالنفس کفالے سے آزاد ہو جائے گا یعنی اب اس پر غلام کا واپس کرنا لازم نہیں اس لئے کہ غلام مدعی کا نکل گیا اب مدعی علیہ کو واپس کرنا لازم نہیں ہے

حضرت امام محمدؒ کے نزدیک کتاب القاضی الی القاضی تمام منقولی اشیاء میں جائز ہے چاہے دین ہو یا عین اور اسی پر متاخرین کا فتوی ہے البتہ حدود اور قصاص میں کتاب القاضی الی القاضی قبول نہیں ہوتی کیونکہ یہ شبہے سے ساقط ہوتے ہیں

ویجب ان یقرأ علی من یشهدهم ویختم عندهم ویسلم الیهم وابویوسفؒ لم یشترط شیئا من ذلک واختار الامام السرخسی قوله فعندابی یوسفؒ یشهدهم ان هذا کتابه وختمه وعن ابی یوسفؒ الختم لیس بشرط القول اذاکان الکتاب فی ید المدعی یفتی بان الختم شرط وان کان فی الشهود یفتی بانه لیس بشرط واذاسلم الی المکتوب الیه لم یقبله الابحضرة خصمه وبشهادة رجلین اورجل وامرأتین فاذاشهدوا انه کتاب قاضی فلان قرأه علینافی محکمته وختمه وسلمه الینا فتح القاضی وقرأه علی الخصم والزمه بمافیه ان بقی کاتبه قاضیا فیبطل بموته وعزله قبل وصوله وکذا بموت المکتوب الیه الااذا کتب بعد اسمه الی کل من یصل الیه من قضاة المسلمین وعند ابی یوسفؒ لایشترط ان یکتب الی قاض معین بل یکفی ان یکتب ابتداءً الی کل من یصل الیه من قضاة المسلمین لان تعیین المکتوب الیه تضییق لافائدة فیه وان مات الخصم ینفذعلی وارثه

ترجمہ: اور واجب ہے کہ جن کو گواہ بنا رہا ہے ان کو خط پڑھ کر سنادے اور ان کے حضور میں مہر لگادے اور ان کو سپرد کردے اور امام ابو یوسفؒ نے ان میں کسی چیز کی شرط نہیں لگائی ہے اور امام سرخسی نے ان کا قول پسند کیا ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کو گواہ بنائے کہ یہ قاضی کا خط اور مہر ہے اور امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ مہر لگانا بھی شرط نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ جب خط مدعی کے ہاتھ میں ہو تو فتوی دیا جائے گا کہ مہر لگانا شرط ہے اور اگر گواہوں کے ہاتھ میں ہو تو فتوی دیا جائے گا کہ مہر لگانا شرط نہیں ہے پس جب خط قاضی مکتوب الیہ کو سپرد کرے تو اس کو قبول نہ کرے مگر مدعی علیہ کے حضور میں اور دو آدمیوں کی گواہی یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ پس جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ خط فلاں قاضی کا خط ہے جس کو اس نے ہمیں پڑھ کر سنایا ہے اپنی مجلس قضاء میں اور اس پر مہر بھی لگایا ہے اور ہمیں سپرد کر دیا ہے تو قاضی (مکتوب الیہ) اس کو کھول دے اور پڑھ کر خصم کو سنائے اور جو کچھ اس خط میں ہے وہ اس پر لازم کر دے جبکہ قاضی کاتب اپنے منصب قضاء پر باقی ہو چنانچہ باطل ہوگا قاضی کاتب کی موت سے اور اس کے معزول ہونے سے خط پہنچنے سے پہلے اور اسی طرح مکتوب الیہ کی موت سے ہاں اگر یہ لکھے اس کے نام کے بعد کہ جس کو بھی یہ خط پہنچ جائے مسلمان قاضیوں میں سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے کہ ایک معین قاضی کی طرف لکھے بلکہ ابتداء یہ لکھنا کافی ہے کہ جس کو بھی یہ خط پہنچ جائے مسلمان قاضیوں میں سے اس لئے مکتوب الیہ کا نام لکھنا معاملے میں تنگی پیدا کرنا ہے اور اگر خصم مر جائے تو اس کے ورثہ پر نافذ کرے

تشریح: قاضی مکتوب الیہ خط مدعی علیہ کے حضور میں قبول کرے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی کاتب کا خط مکتوب الیہ کو پہنچ جائے تو وہ اس خط کو اس وقت تک قبول نہ کرے جب تک خصم حاضر نہ ہو کیونکہ یہ مکتوب الیہ کے سامنے گواہی ادا کرنے کے مانند ہے اور گواہی ادا کرتے وقت مدعی علیہ کا موجود ہونا ضروری ہے نیز یہ خط شہادت علی الشہادت کے مانند ہے اس لئے قاضی کاتب اپنے خط کے ذریعے گواہوں کی گواہی کے الفاظ منتقل کرتا ہے جیسے کہ شاہد فرع شاہد اصل کی گواہی کے الفاظ منتقل کرتا ہے اور شہادت علی الشہادت میں یہ شرط ہے کہ فرع کی گواہی سننے کے وقت خصم موجود ہو تو خط قبول کرتے وقت بھی خصم کا موجود ہونا ضروری ہے

خط قبول کرتے وقت دو آدمیوں کی گواہی بھی ضروری ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ خط قبول کرتے وقت یہ بھی شرط ہے کہ دو آدمی یا ایک مرد اور دو عورتیں یہ گواہی دیں کہ یہ فلاں بن فلاں قاضی کا خط ہے اور یہ اس کی مہر ہے اور یہ خط قاضی کاتب نے ہم کو پڑھ کر سنایا ہے اپنی مجلس حکم میں اور پھر ہمیں سپرد کر دیا ہے تو قاضی مکتوب الیہ اس کو قبول کرے اور جو کچھ اس میں ہے وہ اس پر لازم کرے اگر شریعت کے موافق ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک خط دوسرے

خط کے مشابہ ہوتا ہے تو جب تک گواہ گواہی نہ دیں اس وقت تک خط کو قبول نہ کرے کیونکہ ہوسکتا ہے کہ یہ کسی اور کا خط ہو اس لئے گواہوں کی گواہی لازم کردی گئی

قاضیٔ کاتب کا خط اس وقت قبول کرے گا جبکہ قاضیٔ کاتب منصب قضاء پر فائز ہو:

قاضیٔ مکتوب الیہ قاضیٔ کاتب کا خط اس وقت قبول کرے گا جبکہ قاضیٔ کاتب اپنے منصب قضاء پر فائز ہو چنانچہ اگر قاضیٔ کاتب مرگیا یا معزول ہوگیا یا مرتد ہوگیا حالانکہ ابھی تک خط قاضیٔ مکتوب الیہ کو پہنچا نہیں ہے تو یعنی قاضیٔ کاتب نے خط روانہ کردیا ہے اور ابھی تک قاضی مکتوب الیہ کو ملا نہیں ہے کہ قاضیٔ کاتب کا انتقال ہوگیا یا وہ معزول کردیا گیا تو اس صورت میں قاضی مکتوب الیہ یہ خط قبول نہیں کرے گا اور اس کے مطابق مدعیٰ علیہ کے خلاف فیصلہ نہیں کرے گا اور اسی طرح اگر قاضی مکتوب الیہ مرگیا خط روانہ ہونے کے بعد اور پہنچنے سے پہلے تو بھی یہ خط باطل ہوجائے گا کیونکہ قاضیٔ کاتب نے اس کے علم اور امانت پر اعتماد کیا ہے اور جب وہ نہیں رہا تو دوسرے کے علم اور امانت پر اس نے اعتماد کیا نہیں ہے لھذا دوسرا قاضی اس خط کو قبول نہیں کرسکتا ہاں اگر قاضیٔ کاتب نے یوں لکھا ہو کہ فلاں شہر کے فلاں بن فلاں قاضی کے نام اور اگر وہ نہ ہو تو ہر ایسے قاضی کے نام جس کو مسلمان قاضیوں میں سے یہ خط پہنچے تو قاضیٔ مکتوب الیہ کے مرنے کے بعد جو بھی اسکا قائم مقام ہو وہ وہ مکتوب الیہ کا تابع ہوگا اور وہ خط وصول کرسکتا ہے

حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے کہ ایک معین قاضی کے نام پر خط لکھے بلکہ یہ کافی ہے کہ صرف یہ لکھے کہ مسلمان قاضیوں میں سے جس کے پاس بھی یہ خط پہنچ جائے اور پھر اگر قاضیٔ مکتوب الیہ مرجائے تو اس کا نائب اس کو وصول کرسکتا ہے کیونکہ نام لکھنا اس معاملے میں تنگی پیدا کرنا ہے لھذا کوئی بھی قاضی جو اس کا قائم مقام ہو وہ اس خط کو قبول کرسکتا ہے اور اگر خصم مرجائے تو اس سے قاضی کا خط باطل نہیں ہوتا بلکہ قاضی مکتوب الیہ کو چاہئے کہ وہ اس حکم کو اس کے ورثہ پر لازم کرے کیونکہ ورثا اس کے قائم مقام ہیں

وصح قضاء المرأة الا في حد وقود لان الشهادة لاتقبل فيهما

ترجمہ: اور صحیح ہے عورت کا حکم مگر حدود اور قصاص میں نہیں کیونکہ اس کی گواہی اس میں قبول نہیں ہوتی

کیا عورت قاضی بن سکتی ہے؟

مسئلہ یہ ہے کہ حدود اور قصاص کے علاوہ تمام معاملات میں عورت کو قاضی بنانا صحیح ہے احناف کے نزدیک ۔ حضرات ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے کسی بھی معاملے میں چاہے حدود و قصاص ہو یا دوسرے معاملات کیونکہ عورت ناقص

العقل ہے تو یہ فیصلہ نہیں کرسکتی اور بحیثیت قاضی عدالت میں حاضر نہیں ہوسکتی اس لئے اسکو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے نیز حدیث شریف میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ ,,لن یفلح قوم ولوا امرھم امرأۃ ،، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جس نے اپنا والی کسی عورت کو مقرر کیا تو وہ کامیاب نہ ہوگا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عورت کو والی اور قاضی مقرر کرنا صحیح نہیں ہے

ہماری دلیل: یہ ہے کہ عورت کے حکم قضاء کو اس کی شہادت پر قیاس کیا گیا ہے یعنی حکم قضاء شہادت کے حکم سے مستفاد ہے پس جو شخص شہادت کا اہل ہے وہ قضاء کا بھی اہل ہوگا اور جو شہادت کا اہل نہیں وہ قضاء کا بھی اہل نہ ہوگا اور عورت حدود اور قصاص کے علاوہ معاملات میں شہادت کا اہل ہے تو حدود اور قصاص کے علاوہ میں قضاء کی بھی اہل ہوگی اور رہی یہ بات کہ لن یفلح قوم الخ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مراد اس سے حکمران بنانا ہے نہ کہ قاضی بنانا کیونکہ منصب قضاء منصب خلافت سے کم ہے

ولا یستخلف قاض ولا یؤکل وکیل الا من فوض الیہ ذلک ففی المفوض نائبہ لا ینعزل بعزلہ وبموتہ مؤکلا بل ہو نائب الاصیل انما قال مؤکلا لان فی الوکالۃ ینعزل الوکیل بموت مؤکلہ فاراد ان یصرح ان الوکیل ھھنا لا ینعزل بموت مؤکلہ لانہ فی الحقیقۃ لیس نائبہ بل ہو نائب الاصیل واما فی القضاء فان النائب لا ینعزل بموت المنوب عنہ فخص المؤکل بالذکر لان الاشتباہ فیہ ولا شبہۃ فی باب القضاء فلم یذکر ثم قال بل ہو نائب الاصیل ففی التوکیل ینعزل بموت الاصیل وفی القضاء لا ینعزل **وفی غیرہ ان فعل نائبہ عندہ او اجازہ او کان قدر الثمن فی الوکالۃ صح** ای فی غیر المفوض یعنی اذا لم یفوض الی القاضی والوکیل ان یستخلف الغیر فاستخلف ففعل النائب بحضور المنوب صح لانہ اذا فعل بحضورہ ففعلہ ینتقل الیہ وکذا ان فعل بغیبتہ فوصل الخبر الی المنوب فاجاز لانہ اذا انضم رأیہ الی ذلک الفعل صار کانہ فعل وکذا ان قدر الوکیل الاول الثمن فباشر وکیلہ اذ بتقدیر الثمن حصل رأیہ **و باعمل برأیک یوکل** ای اذا قال المؤکل للوکیل اعمل برأیک کان للوکیل ان یؤکل غیرہ

ترجمہ: اور نہ قاضی اپنا نائب بنا سکتا اور نہ وکیل وکیل بنا سکتا ہے مگر یہ کہ یہ کام اس کو سپرد کردیا گیا ہو پس جس کو یہ سپرد کردیا گیا ہو بے شک اس کا نائب معزول نہ ہوگا اس کے معزول ہونے سے اور اس کی موت سے اس حال میں کہ یہ مؤکل ہو بلکہ یہ تو اصیل کا نائب ہے کہا کہ مؤکل ہو اس لئے کہ وکالت میں معزول ہوتا ہے وکیل مؤکل کی موت سے تو مصنفؒ نے ارادہ کیا کہ اس کی صراحت کرے کہ یہاں پر وکیل معزول نہیں ہوتا مؤکل کی موت سے اس لئے کہ یہ حقیقت میں مؤکل کا نائب نہیں ہے بلکہ اصیل کا نائب ہے اور قضاء میں تو نائب معزول نہیں ہوتا منوب عنہ (جس کا نائب ہے) کی موت سے تو

موکل کوبطور خاص اس لئے ذکر کیا کہ اشتباہ اس میں ہے اور قضاء کے باب میں کوئی شبہ نہیں ہے تو اس کو ذکر نہ کیا پھر کہا کہ یہ تو نائب ہے اصیل کا تو کیل (وکیل بنانے) میں معزول ہوگا اصیل کی موت سے اور قضاء میں معزول نہ ہوگا اصیل کی موت سے اور غیر مفوض (جس کو یہ سپرد نہ کیا گیا ہو) میں اگر نائب نے اس کے سامنے کام کیا یا اس نے اجازت دیدی یا اس نے ثمن مقرر کردیا تھا وکالت میں تو صحیح ہے یعنی جب قاضی کو یا وکیل کو یہ کام سپرد نہ کیا گیا ہو کہ وہ غیر کو اپنا خلیفہ بنائے اور انہوں نے خلیفہ بنالیا اور نائب نے منوب کے سامنے کام کیا تو صحیح ہے اس لئے کہ جب اس نے اس کے سامنے کام کیا تو اسکا کام اس کی طرف منتقل ہوگا اور اسی طرح جب اس نے اس کے غائب ہونے کی حالت میں یہ کام کیا اور منوب عنہ کو خبر پہنچ گئی تو اس نے اجازت دیدی اس لئے کہ اسکی رائے اس فعل کے ساتھ مل گئی تو ایسا ہوگیا گویا کہ اس نے خود یہ کام کیا ہے اور اسی طرح جب وکیل اول نے ثمن متعین کردیا اور اس کے وکیل نے کام کیا اس لئے کہ ثمن متعین کرنے سے اس کی رائے حاصل ہوگئی اور یا کہا اس سے کہ اپنی رائے پر عمل کر یعنی جب موکل نے وکیل سے کہا کہ اپنی رائی پر عمل کر تو پھر وکیل کو یہ حق ہے کہ غیر کو وکیل بنائے

تشریح: قاضی اور وکیل اپنا نائب نہیں بنا سکتے اجازت کے بغیر:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی اور وکیل کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی کو اپنا نائب مقرر کردے مگر وہ قاضی یا وکیل اپنا نائب مقرر کرسکتا ہے جس کو یہ کام سپرد کردیا گیا ہو یعنی سلطان اور حاکم اعلی نے قاضی کو یا موکل نے وکیل کو یہ کہا ہو کہ اگر تو چاہے تو اپنا نائب مقرر کرسکتا ہے تو اس صورت میں یہ حضرات اپنا نائب مقرر کرسکتے ہیں یا اس کو یہ کہا ہو کہ اعمل برأیک یعنی اپنی مرضی پر عمل کرو اگر چاہو مقرر کرو ورنہ نہیں تو اس صورت میں بھی یہ حضرات اپنا نائب مقرر کرسکتے ہیں

ففی المفوض نائبہ لاینعزل :صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب سلطان نے قاضی سے یا موکل نے وکیل سے یہ کہا ہو کہ آپ اپنے لئے نائب مقرر کرسکتے ہیں اور انہوں نے یعنی قاضی نے اپنا نائب مقرر کردیا اور وکیل نے اپنے لئے وکیل بنادیا تو ان دونوں صورتوں میں جو نائب ہے یہ نائب اصیل کے معزول کرنے سے یا اصیل کی موت سے معزول نہ ہوگا چاہے قاضی کا نائب ہو یا وکیل کا نائب

اب چاہئے تو یہ تھا کہ اصیل کی موت یا اصیل کے معزول کرنے سے وکیل ثانی معزول ہوجاتا کیونکہ یہ تو وکیل اول کا وکیل ہے اور وکیل اول اس کے واسطے بمنزلہ اصیل ہے جب وکیل اول مرجائے یا معزول ہوجائے تو چاہئے کہ وکیل ثانی بھی معزول ہوجائے کیونکہ قاعدہ ہے کہ اصیل کی موت یا اصیل کے معزول کرنے سے وکیل معزول ہوجاتا ہے

لیکن یہاں پر اصیل کی موت یا اصیل کے معزول کرنے سے وکیل معزول نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ وکیل درحقیقت وکیل اول کا

نائب نہیں ہے بلکہ اصیل کا نائب ہے اور اصیل نہ تو مرا ہے اور نہ اس نے معزول کیا ہے
اور باب قضاء میں بھی نائب منوب عنہ یعنی قاضی اول کی موت سے یا معزول کرنے سے معزول نہیں ہوتا کیونکہ یہاں پر بھی قاضی ثانی یعنی نائب۔ قاضی اول کا نائب نہیں ہے بلکہ اصیل یعنی سلطان اور حاکم کا نائب ہے اور حاکم نے تو اس کو معزول کیا ہی نہیں ہے باب قضاء میں تو کوئی اشتباہ نہیں تھا کہ قاضی اول (منوب عنہ) کی موت سے نائب معزول نہیں ہوتا اشتباہ تو باب وکالت میں تھا کہ عام طور پر مؤکل کی موت سے وکیل معزول ہو جاتا ہے تو یہاں پر بھی معزول ہوگا تو مصنف اس مسئلے کو بطور خاص ذکر فرمادیا کہ نہیں یہاں پر یہ مسئلہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ نائب اصیل کا نائب ہے وکیل کا نائب نہیں ہے

ثم قال بل نائب الاصیل ففی التوکیل الخ :

جب حاکم نے قاضی کو نائب مقرر کرنے کا اختیار دیا ہو یا مؤکل نے وکیل کو نائب مقرر کرنے کا اختیار دیا ہو اور تو اس صورت میں قاضی کی موت یا ذکیل کی موت سے تو نائب معزول نہیں ہوتا لیکن اصیل کی موت سے معزول ہوگا یا نہیں تو فرماتے ہیں کہ وکیل کا نائب تو اصیل کی موت سے بھی معزول ہو جائے گا لیکن قاضی کا نائب اصیل کی موت یعنی سلطان اور حاکم کی موت سے معزول نہ ہوگا جب تک باقاعدہ بادشاہ اور حاکم کی طرف سے اس کو معزول نہ کیا جائے

وفی غیرہ : جب قاضی کو یا وکیل کو نائب مقرر کرنے کا اختیار تو نہیں دیا گیا تھا لیکن انہوں نے نائب مقرر کر دیا اور نائب نے اصل قاضی یا اصل وکیل کے سامنے وہ کام کیا یا اصل کی عدم موجودگی میں وہ کام کیا لیکن اصل نے اجازت دیدی تو نائب کا وہ کام کرنا جائز ہو جائے گا اسلئے کہ جب اصل کی موجودگی میں تصرف کیا یا اصل کی عدم موجدگی میں تصرف کیا لیکن اصل نے اجازت دیدی تو اس میں اصل کی رائے موجود ہوگئی تو یہ ایسا ہو گیا گویا کہ یہ کام اصل نے بذات خود کیا ہو
اور اسی طرح جب وکیل نے اپنے نائب کے واسطے ثمن متعین کر دیا کہ فلاں چیز خرید لو ایک ہزار روپے پر اور نائب نے اصل کی عدم موجدگی میں وہ چیز ہزار روپے میں خرید لی تو بھی نائب کا یہ عمل جائز ہے اس لئے کہ ثمن متعین کرنے سے اصل کی رائے حاصل ہوگئی جب اصل کی رائی حاصل ہوگئی تو گویا کہ یہ کام اس نے بذات خود کیا ہے اور جب بذات خود کام کرے تو وہ جائز ہوتا ہے اسی طرح وکیل کے نائب کا یہ تصرف بھی جائز ہوگا

ویمضی حکم قاض اخر فی مختلف فیہ فی الصدر الاول الاماخالف الکتاب والسنۃ المشھورۃ اوالاجماع ای اذا قضی القاضی ورفع حکمہ الی قاض اخر یجب علیہ امضائہ الاان یکون مخالفاللکتاب کمتروک التسمیۃ عامدا فانہ مخالف لقولہ تعالی ولاتاکلوا ممالم یذکر اسم اللہ علیہ

او السنة المشهورة كالقضاء بحل المطلقة الثلثة بنكاح الزوج الثانى بلاوطى على مذهب سعيدبن المسيبؓ فانه مخالف للسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام لاحتى تذوقى من عسيلته الحديث اوللاجماع كالقضاء بحل متعة النساء لان الصحابةؓ قداجمعواعلى فساده فحاصل هذاان القاضى اذاقضى فى المجتهد فيه يصير مجمعاعليه ويجب على قاض اخر تنفيذه وهذا اذاحكم على وفق مذهبه امااذاحكم على خلاف مذهبه فسيأتى ويجب ان يعلم القاضى ان المسئلة مختلف فيها وايض هذا اذاكان محل القضاء مختلفافيه امااذاكان نفس القضاء مختلفافيه كالقضاء على الغائب فانه لايصير مجمعاعليه الاان يرفع قضائه الى قاض اخر فيمضيه فح يصير مجمعاعليه فبعدالامضاء ان رفع الى قاض اخر يجب عليه تنفيذه

ترجمہ: اور قاضی جاری کرے گا دوسرے قاضی کا حکم اس مسئلے میں جومختلف فیہ ہوصدر اول میں مگر جومخالف ہو کتاب اور سنت مشہورہ اور اجماع کے یعنی جب فیصلہ کیا قاضی نے اور اس کا فیصلہ لے جایا گیا دوسرے قاضی کے پاس تو واجب ہے اس پر اس فیصلے کا نافذ کرنا ہاں اگر مخالف ہو کتاب کے جیسے وہ چیز جس پر تسمیہ قصداً چھوڑ دیا گیا ہو یہ مخالف ہے اللہ تعالی کے اس قول کا کہ تم نہ کھاؤ اس سے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو یا سنت مشہورہ کے خلاف ہو جیسے کہ فیصلہ کرنا مطلقہ ثلاثہ کی حلت کا دوسرے شوہر کے نکاح پر وطی کے بغیر سعید بن مسیب کے مذہب پر یہ خلاف ہے سنت مشہورہ کا اور وہ حضور ﷺ کا فرمان ہے کہ نہیں جب تک تم اس کے شہد میں سے نہ چکھو (الحدیث) یا اجماع کا خلاف ہو جیسے فیصلہ کرنا عورتوں کے متعہ کی حلت پر کیونکہ صحابہ کرام کا اجماع ہے اس کے فساد پر اس کا حاصل یہ ہے کہ جب قاضی فیصلہ کرے مختلف فیہ مسئلے میں تو یہ متفق علیہ بن جاتا ہے اور دوسرے قاضی پر لازم ہے اس کو نافذ کرنا اور یہ اس وقت جبکہ اس نے فیصلہ کیا ہو اپنے مذہب کے موافق لیکن اگر اس نے فیصلہ کیا ہو اپنے مذہب کے خلاف تو اس کا بیان آگے آرہا ہے اور واجب ہے کہ قاضی کو معلوم ہو کہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اور ساتھ یہ بھی معلوم ہو کہ محل قضاء مختلف فیہ ہے لیکن اگر نفس قضاء مختلف فیہ ہو جیسے کہ قضاء علی الغائب تو یہ متفق علیہ نہیں بن جاتا ہاں اگر اسکا فیصلہ کسی دوسرے قاضی کے پاس لیجایا جائے اور وہ اسکو جاری کرے تو اس وقت یہ متفق علیہ بن جائے گا اس کے جاری کرنے کے بعد اگر دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو اس پر واجب ہے اس کا جاری کرنا

تشریح: اگر مقدمہ دوسرے قاضی کے دربار میں پیش ہو جائے:

جب ایک قاضی نے ایک مختلف فیہ مسئلے میں ایک جانب کو فیصلہ دیدیا اور اس کے بعد کسی فریق نے حاکم اعلی کی عدالت میں

مرافعہ کیا یعنی اپیل کی تو اس صورت میں قاضی اعلی سابقہ قاضی کا فیصلہ جاری رکھے گا اپنی طرف سے نیا حکم نہ سنائے گا بشرطیکہ قاضی اول کا حکم کتاب اللہ اور سنت مشہور اور اجماع امت کا خلاف نہ ہو

اور اگر کتاب اللہ کا خلاف ہو جیسے متروک التسمیۃ عامداً یعنی اگر قاضی اول نے متروک التسمیۃ عامداً کے حلال ہونے کا فیصلہ کیا ہو اور پھر یہ حکم قاضی اعلی کے پاس پہنچ گیا تو وہ اس فیصلے کو توڑ کر نیا فیصلہ کرے گا کیونکہ یہ حکم کتاب اللہ کے خلاف ہے کیونکہ باری تعالی کا ارشاد ہے ,, ولا تاکلوا ممالم یذکر اسم اللہ علیہ ،، اس لئے اس صورت میں قاضی اس حکم کو جاری نہیں کرے گا بلکہ اس کو توڑ کر اس کے خلاف فیصلہ کرے گا کہ متروک التسمیۃ عامداً حلال نہیں ہے

یا قاضی اول کا حکم سنت مشہورہ کے خلاف ہو جیسے مطلقہ ثلاثہ بغیر وطی کے محض زوج ثانی کے ساتھ نکاح کرنے سے حلال ہونے کا حکم کرنا حضرت سعید بن میسب کے مذہب پر حالانکہ یہ حکم سنت مشہورہ کے خلاف ہے کیونکہ حدیث رفاعہ میں ہے ,, لا حتی تذوقی من عسیلتہ ویذوق ھو من عسیلتک ،،

یا قاضی اول کا حکم اجماع امت کے خلاف ہو جیسے قاضی اول نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے کا حکم دیا ہو یہ اجماع صحابہ کرام کے خلاف ہے لھذا ان صورتوں میں قاضی اعلی جس کے پاس مرافعہ اور اپیل کیا گیا ہے وہ قاضی اول کے فیصلے کے مطابق فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ قاضی اول کا فیصلہ اور حکم توڑ کر صحیح فیصلہ کرے گا

دلیل : دلیل اس بات کی (کہ قاضی ثانی مختلف فیہ مسئلے میں کیوں قاضی اول کا حکم نافذ کرے گا) یہ ہے کہ مسئلہ مختلف فیہ میں قاضی اول نے اجتہاد کی بناء پر فیصلہ کیا ہوگا اور قاضی ثانی بھی اجتہاد کی بناء پر فیصلہ کرے گا اور اجتہاد دونوں قاضیوں کا برابر ہے کیونکہ دونوں میں خطاء اور صواب کا احتمال ہے جب قاضی اول نے ایک جانب پر حکم کردیا تو اب وہ متفق علیہ اور مجمع علیہ بن گیا اور اب قاضی اعلی پر اس حکم کا نافذ کرنا واجب ہے کیونکہ قاضی اول کے حکم کرنے سے ایک جانب اعلی اور اقوی ہوگئی اور جانب آخر ادنی اور اضعف ہے۔ لھذا اقوی کا مقابلہ اضعف نہیں کرسکتا۔ اور قاضی اعلی پر قاضی اول کا حکم نافذ کرنا مسئلہ مختلف فیہ میں اس وقت واجب ہے جبکہ قاضی اول نے اپنے مذہب کے موافق حکم کیا ہے لیکن اگر قاضی اول نے اپنے مذہب کے خلاف حکم کیا ہو تو اس کا بیان آگے آرہا ہے

فرماتے ہیں کہ یہ بات واجب ہے کہ قاضی کو یہ معلوم ہو کہ کونسا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور کونسا متفق علیہ تا کہ مسئلہ متفق علیہ کے خلاف فیصلہ نہ کرپائے

هذا اذا کان محل القضاء مختلفا فیه : یعنی قاضی اعلی پر یہ بات واجب ہونا کہ قاضی اول کا حکم مسئلہ مختلف

فیہ میں نافذ کرے یہ اس وقت واجب ہے کہ محل قضاء مختلف فیہ ہو یعنی مسئلہ مختلف فیہ ہو کہ بعض فقہاء کے نزدیک مسئلے کی ایک جانب راجح ہو اور دوسرے فقہاء کے نزدیک دوسری جانب راجح ہو قاضی اول نے ایک جانب پر حکم کردیا تو یہ متفق علیہ بن گیا لیکن اگر نفس قضاء مختلف فیہ ہو جیسے قضاء علی الغائب ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور بعض فقہاء کے نزدیک جائز ہے پس اگر ایک قاضی نے قضاء علی الغائب کے جواز کا حکم کیا تو یہ متفق علیہ نہیں بن جاتا ہے اگر قاضی اعلی کے پاس اس کی اپیل کردی گئی تو وہ اس حکم کو باطل کرسکتا ہے ہاں اگر قاضیٔ اول کی قضاء قاضی ثانی کے پاس لے جایا گیا اور قاضی ثانی نے بھی اس کو نافذ کردیا اب یہ متفق علیہ بن گیا اب اگر یہ قضاء قاضی ثالث کے پاس لے جایا گیا تو قاضی ثالث اس کے مطابق حکم کرے گا کیونکہ قاضی ثالث کے حق میں اب یہ مجمع علیہ بن گیا ہے اب اس پر اس کا جاری کرنا واجب ہے

وفی مااجتمع علیه الجمهور لایعتبر خلاف البعض ذکر فی اصول الفقه ان العلماء اختلفوا فی ان الاجماع هل ینعقد باتفاق اکثر المجتهدین او لابد من اتفاق الکل ففی الهدایة اختار ان اتفاق الاکثر کافٍ ففی مقابلة اتفاق الاکثر لایعتبر خلاف الاقل وفی کتب اصول الفقه رجحوا ذلک المذهب وهو ان اختلاف الاقل فی مقابلة الاکثر معتبر فان واحدامن الصحابةؓ ربما خلاف الجمع الکثیر ولم یقولوا نحن اکثر منک بل اعتبروا مخالته وایضا قال فی الهدایة ان المعتبر الاختلاف فی الصدر الاول ای الصحابة لکن الاصح انه لایشترط ذلک حتی یکون اختلاف الشافعیؒ معتبر

ترجمہ: اور جس مسئلے پر جمہور متفق ہوں اس میں بعض کا خلاف معتبر نہیں اصول فقہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ علماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ اجماع اکثر مجتہدین کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے یا سب کا اتفاق ضروری ہے تو ہدایہ میں یہ اختیار کیا ہے کہ اکثر کا اتفاق کافی ہے تو اکثر کے اتفاق کے مقابلے میں بعض کا خلاف معتبر نہیں اور اصول فقہ کی کتابوں میں اس مذہب کو ترجیح دی ہے اور وہ یہ ہے کہ کم کا اختلاف اکثر کے مقابلے میں معتبر ہے کیونکہ ایک صحابی نے بسا اوقات جمع کثیر کی مخالفت کی ہے اور صحابہ کرام نے یہ نہیں کہا کہ ہم تم سے زیادہ ہیں بلکہ انہوں نے اس کی مخالفت کا اعتبار کیا ہے اور ہدایہ میں یہ بھی فرمایا ہے کہ معتبر صدر اول میں اختلاف ہے یعنی صحابہ کرام کے دور میں لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ بھی شرط نہیں یہاں تک کہ امام شافعیؒ کا اختلاف بھی معتبر ہے

تشریح: اجماع کیلئے کہ تمام مجتہدین کا متفق ہونا ضروری ہے یا اکثر مجتہدین کا اجماع کافی ہے؟

ماتن اور صاحب ہدایہ کے نزدیک اجماع منعقد ہونے کیلئے یہ کافی ہے کہ اکثر مجتہدین ایک مسئلہ پر متفق ہوں تو یہ مسئلہ متفق علیہ ہے اور اس پر اجماع منعقد ہے اگرچہ بعض فقہاء اس کے خلاف ہو تو بعض کا خلاف ہونا اجماع کیلئے منافی نہیں ہے اب اگر قاضی نے ایک ایسے مسئلے میں (جس پر اکثر فقہاء متفق ہیں) جمہور کے خلاف بعض کے قول پر فیصلہ کیا اور قاضی اعلی کے پاس یہ فیصلہ لے جایا گیا تو قاضی اعلی

اس فیصلے کو توڑدے گا اور جمہور کے موافق فیصلہ کرے گا کیونکہ اس مسئلے میں قاضی اسفل نے اجماع کا خلاف کیا ہے یہ متن اور ہدایہ کے مسئلے کا حاصل ہے

شارحؒ نے اولاً اصول فقہ کی روشنی میں یہ بات ثابت کی ہے کہ اجماع منعقد ہونے کیلئے کہ تمام مجتہدین کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اکثر کا متفق ہونا کافی ہے اور اکثر کے مقابلے میں اقل کا خلاف معتبر نہ ہوگا

وفی کتب اصول الفقه : اس عبارت سے شارحؒ یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ ہدایہ اور متن کی عبارت سے جو یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ اقل کا اختلاف اکثر کے مقابلے میں معتبر نہیں ہے یہ بات درست نہیں اس لئے کہ بسا اوقات ایک صحابی نے ایک جماعت کثیرہ سے اختلاف کیا ہے اور ان کا اختلاف معتبر مانا گیا ہے اور صحابہ کرام نے یہ نہیں کہا ہے کہ ہم زیادہ ہیں لھذا ہماری بات ماننا چاہئے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع منعقد ہونے کیلئے تمام فقہاء کا متفق ہونا شرط ہے اور اکثر کا متفق ہونا کافی نہیں ہے مثلاً امام ابوحنیفہؒ ظہر کے وقت میں اس بات کا قائل ہیں کہ ظہر کا وقت مثلین پر ختم ہوتا ہے اور بقیہ تمام فقہاء کرام کے نزدیک مثل اول پر ختم ہوتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اقل کا اختلاف بھی معتبر ہے

وایضاً قال فی الهدایة : شارحؒ ہدایہ کی عبارت پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ ہدایہ میں جو فرمایا ہے کہ معتبر وہ اختلاف ہے جو صدر اول میں ہو یعنی صحابہ کرام کے دور میں ایک مسئلہ مختلف فیہ ہو اس میں قاضی نے ایک جانب پر فیصلہ کردیا تو اور یہ مسئلہ قاضی اعلی کے پاس لے جایا گیا تو قاضی اعلی اس کو نہیں توڑے گا لیکن اگر صحابہ کرام میں اختلاف نہ ہو بلکہ بعد کے ائمہ کرام کے دور میں اختلاف ہو تو یہ اختلاف معتبر نہ ہوگا

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات بھی درست نہیں ہے اس لئے کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کا اختلاف معتبر ہے لھذا اگر ایک مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان مختلف فیہ ہو اور اس میں قاضی نے ایک جانب پر فیصلہ کردیا تو اب قاضی اعلی اس کو توڑ نہیں سکتا شارح صحیح فرماتے ہیں

لیکن ہدایہ کی عبارت بھی اعتراض سے محفوظ ہوسکتی ہے وہ اس طریقے پر کہ اگر ایک مسئلہ صحابہ کرام کے دور میں متفق علیہ ہو اور اس کے بعد ایک قاضی نے اس کے خلاف فیصلہ کیا اور قاضی اعلی کے پاس اس کا مرافعہ کیا گیا تو قاضی اعلی اس کو ضرور بالضرور توڑے گا اور اجماع کے مطابق فیصلہ کرے گا اور اگر صحابہ کرام کے دور میں ایک مسئلہ مختلف فیہ ہو اور قاضی نے ایک جانب پر فیصلہ کردیا اور اس کا وہ فیصلہ قاضی اعلی کے پاس لے جایا گیا تو اب قاضی اعلی اسکو نہ توڑے گا بلکہ اس کو نافذ کرے گا لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ ائمہ کرام کا اختلاف معتبر نہیں ہے بلکہ ائمہ کرام کا اختلاف بھی معتبر ہے۔

والقضاء بحرمة او حل ينفذ ظاهراً وباطناً ولو بشهادة زور اذا ادعاه بسبب معين حتى لو ادعى جارية ملكا مطلقا واقام على ذلك بينة زور وقضى القاضي به لايحل له وطيها بالاجماع لان الملك لابد

له من سبب وليس البعض اولى من البعض فلايمكن اثبات سبب معين يثبت به الحل فان قامت بينة زور انه تزوجها وحكم به حل لهاتمكينه هذاعند ابى حنيفةؒ وعندهماينفذظاهراً ايسلم القاضى الزوجة الى الزوج ويأمرها بالتمكين لاباطنا اى لايثبت الحل فيمابينه وبين الله ومذهبهما ظاهر واما مذهب ابى حنيفةؒ فمشكل جدا فان الحرام المحض كيف يكون سبباللحل فيمابينه وبين الله تعالى وجوابه انالم نجعل الحرام المحض وهى الشهادة الكاذبة من حيث انه اخبار كاذب سبباللحل بل حكم القاضى صار كانشاء عقدجديد وهو ليس حراما بل هوواجب لان القاضى غير عالم بكذب الشهود

ترجمہ: اور قاضی کا فیصلہ حرمت یا حلت میں نافذ ہوگا ظاہرا بھی اور باطنا بھی اگر چہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہو جبکہ دعوی کرے سبب معین کا یہاں تک کہ اگر دعوی کیا باندی میں ملک مطلق کا اور اس پر جھوٹے گواہ بھی قائم کردئے اور قاضی نے اس پر فیصلہ کیا تو حلال نہیں ہے شوہر کیلئے اس کے ساتھ وطی کرنا بالا جماع کیونکہ ملکیت کیلئے سبب معین ضروری ہے اور بعض اسباب بعض سے اولی نہیں ہیں تو ممکن نہیں ہے ایسے سبب معین کو ثابت کرنا جس سے حلت ثابت ہوجائے پس اگر قائم کردے عورت جھوٹے گواہ اس بات پر کہ اس مرد نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے اور قاضی نے اس پر فیصلہ کردیا تو حلال ہے اس عورت کیلئے شوہر کو اپنے اوپر قابو دینا یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک ظاہرا نافذ ہوگا یعنی قاضی بیوی شوہر کو سپرد کرے گا اور اس کو حکم کرے گا اپنے اوپر قدرت دینے کا لیکن باطنا نافذ نہ ہوگا یعنی حلت ثابت نہ ہوگی اس کے اور اللہ کے درمیان اور صاحبین کا مذہب ظاہر ہے اور رہا امام صاحب کا مذہب تو بہت مشکل ہے اس لئے کہ حرام محض کیسے سبب بن سکتا ہے حلت کیلئے اس کے اور اللہ کے درمیان اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے حرام محض یعنی جھوٹی گواہی اس حیثیت سے کہ یہ جھوٹی خبر ہے سبب نہیں بنایا حلت کیلئے بلکہ قاضی کا حکم عقد جدید کی طرح ہوگیا اور یہ حرام نہیں ہے بلکہ واجب ہے اس لئے کہ قاضی کو معلوم نہیں ہے گواہوں کا جھوٹا ہونا

تشریح: قضاء بشہادۃ الزور نافذ ہے یا نہیں؟:

اس مسئلے کا عنوان ہے قضاء بشہادۃ الزور فی العقود والفسوخ۔

مسئلہ سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھ لیجئے۔

(۱) یہ کہ املاک دو قسم پر ہیں (۲) املاک مرسلہ (۲) املاک مقیدہ، املاک مرسلہ ان املاک کو کہتے ہیں جن میں سبب ملک معلوم ہو اور املاک مقیدہ ان ملاک کو کہتے ہیں جن میں سبب ملک مذکو ہو (۲) املاک مرسلہ: جس میں سبب ملک معلوم اور مذکور نہ ہو مثلا

ایک شخص نے دعوی کیا کہ یہ باندی میری ہے اور سبب ملک بیان نہ کیا کہ کیسے میرے پاس آئی ہے میں نے خریدی ہے یا میراث میں ملی ہے وغیرہ یہ بیان نہ کیا کہ تو یہ ملک مطلق ہے جس کو ملک مرسل بھی کہتے ہیں۔ اور جب سبب ملک بیان کیا کہ یہ باندی اس لئے میری ہے کہ میں نے خریدی ہے یا مجھے میراث میں ملی ہے تو یہ ملک مقید ہے (۲) یہ کہ نفاذ دو قسم پر ہے (۱) نفاذ ظاہری (۲) نفاذ باطنی۔ نفاذ ظاہری تو یہ ہے کہ یہ حکم فیما بین الناس نافذ کر دیا جائے اور نفاذ باطنی یہ ہے کہ یہ حکم فیما بینہ وبین اللہ نافذ کر دیا جائے مثلاً زید نے دعوی کیا فلاں عورت میری بیوی ہے اور دو گواہ اس پر قائم کر دئے اور قاضی نے حکم دیدیا کہ یہ عورت زید کی بیوی ہے تو یہ فیصلہ ظاہرا نافذ ہوگا اور ظاہراً نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عورت اپنے آپ کو زید کے سپرد کر دے اور زید پر نان نفقہ واجب ہے اور باطنا نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ فیما بینہ وبین اللہ زید کیلئے اس عورت کے ساتھ وطی حلال ہے۔

اس تمہید کے بعد اب سمجھ لیجئے کہ جب قاضی کے سامنے ایک شخص نے دعوی کیا کہ یہ باندی میری ہے اور اس پر گواہ بھی قائم کر دئے لیکن سبب ملک بیان نہ کیا کہ میری ملکیت میں کیسی آئی ہے اور قاضی نے اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کر دیا کہ باندی مدعی کی ہے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا باطنا نافذ نہ ہوگا بالاتفاق کیونکہ املاک مرسلہ میں سبب ملک مذکور نہیں ہے اور ایک ملک کے بہت سارے اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً شراء۔ ارث۔ ہبہ۔ صدقہ۔ اور اسباب میں مزاحمت ہے پس اگر قاضی ایک سبب کو متعین کر کے فیصلہ دے تو ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے لھذا مذکورہ صورت میں مدعی کیلئے باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال نہیں ہے۔

اور اگر دعوی املاک مقیدہ میں ہو مثلاً مدعیہ (عورت) نے یہ دعوی کیا کہ زید نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے اور اس پر جھوٹے گواہ بھی قائم کر دئے اور قاضی نے اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ ظاہراً اور باطنا نافذ ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی قاضی بیوی کو شوہر کے سپرد کرے گا اور شوہر پر اسکا نان نفقہ لازم ہوگا اور بیوی کو بھی شوہر کو اپنے اوپر قدرت دینا (یعنی جماع کرانا) حلال ہوگا۔

صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہرا تو نافذ ہوگا لیکن باطنا نافذ نہ ہوگا یعنی یہ عورت ظاہرا تو قاضی شوہر کو سپرد کرے گا اور شوہر پر نان نفقہ لازم ہوگا لیکن باطنا نافذ نہ ہوگا یعنی بیوی کیلئے جائز نہیں ہے کہ شوہر کو اپنے اوپر قدرت دیدے (جماع کرنا جائز نہ ہوگا)

حضرات صاحبین کا مسلک تو ظاہر ہے کہ حلت ثابت نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کا مسلک مشکل ہے اس لئے کہ حرام محض کو حلت کا سبب کیسے بنایا جائے گا اس کے اور اللہ کے درمیان

لیکن امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ہم نے حرام محض کو حلت کا سبب نہیں بنایا ہے یعنی جھوٹی گواہی کو ہم نے حلت کا سبب نہیں بنایا اس حیثیت سے کہ یہ جھوٹی گواہی اور اخبار کاذبہ ہے بلکہ قاضی کا حکم انشاء عقد کے مانند ہے گویا کہ قاضی نے ازسرنو فیصلہ کرلیا ہے اور قاضی کا فیصلہ حرام نہیں ہے بلکہ عین واجب ہے کیونکہ قاضی کو گواہوں کا جھوٹا ہونا معلوم نہیں ہے جب قاضی کو گواہوں کا جھوٹا ہونا معلوم نہیں اور گواہی تو قاضی نے سن لی ہے تو گواہی سننے کے بعد قاضی پر فیصلہ کرنا واجب ہے پس اگر گواہی سننے کے باوجود قاضی فیصلہ نہیں کرتا پس اگر قاضی کا خیال یہ ہے کہ گواہی سننے کے باجود فیصلہ کرنا جائز نہیں تو اس سے قاضی کافر ہوجاتا ہے اور اگر یہ خیال نہیں لیکن پھر بھی فیصلے میں ٹال مٹول کرتا ہے اس سے قاضی فاسق بن جاتا ہے اور معزول کرنے کا مستحق ہوجاتا ہے۔

قضاء کے ظاہراً و باطناً نافذ ہونے کیلئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چند شرائط ہیں:

(۱) یہ قضاء عقود اور فسوخ سے متعلق ہو۔

(۲) اس میں انشاء عقد کا احتمال ہو۔

(۳) قاضی کو گواہوں کا جھوٹا ہونا معلوم نہ ہو۔

(۴) املاک مرسلہ کا دعوی نہ ہو بلکہ املاک مقیدہ کا دعوی ہو یعنی اس میں سبب ملک بیان کیا گیا ہو۔

(۵) وہ محل قابل للعقد ہو۔

ان شرائط کے ہوتے ہوئے قاضی کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا ورنہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: ایک مرتبہ حضرت علیؓ کے دربار میں یہ فیصلہ لایا گیا کہ ایک آدمی نے ایک عورت پر نکاح کا دعوی کیا اور عورت انکار کررہی تھی تو اس نے دو جھوٹے گواہ پیش کردیئے جنہوں نے یہ گواہی دی کہ اس آدمی نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا ہے تو حضرت علیؓ نے عورت کو کہا کہ اس کے ساتھ چلی جا اس عورت نے کہ یا امیر المؤمنین مجھے معلوم ہے کہ یہ آدمی جھوٹا ہے اب اگر آپ مجھے اس کے حوالہ کررہے ہیں تو آپ میرا ان کے ساتھ نکاح کیجئے تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ شاہداک زوجاک کہ تیرے دونوں گواہوں نے تیرا نکاح کردیا یہ واقعہ اس بات کی دلیل ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہے

والقضاء فی مجتهد فیه بخلاف رأیه ناسیا مذهبه او عامدا لاینفذ عندهما وبه یفتی واما عند ابی حنیفةؒ ان کان ناسیا مذهبه ینفذ وان کان عامدا ففیه روایتان وعندهما لاینفذ فی الوجهین لانه قضاء بماهو خطاء عنده والفتوی علی قولهما رحمة الله علیهما

ترجمہ: اور مختلف فیہ مسئلے میں فیصلہ کرنا اپنی رائے کے خلاف اپنے مذہب کو بھول کر یا قصداً نافذ نہ ہوگا صاحبین کے نزدیک اور اسی پر فتوی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر بھول کر ہو تو نافذ ہے اور اگر جان بوجھ کر ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں اور صاحبین کے نزدیک نافذ نہ ہوگا دونوں صورتوں میں اس لئے کہ یہ قضاء ہے اس چیز پر جو اس کے نزدیک غلط ہے اور فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔

تشریح: اگر قاضی اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ صادر کرے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی اپنی رائے کے خلاف فیصلہ صادر کرے تو یہ کام اس نے قصداً کیا ہوگا یا ناسیاً ہوگا اگر ناسیاً ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ فیصلہ نافذ ہوگا اس لئے اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرنا قطعی طور پر غلط نہیں ہے بلکہ خطاء محتمل صواب ہے اور اس کا اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کرنا صواب محتمل خطاء ہے جب دونوں میں خطاء اور صواب دونوں کا احتمال موجود ہے تو دونوں کو نہ خطاء کہا جاسکتا ہے اور نہ صواب پس جب دونوں جانب برابر ہیں اور ایک جانب کے ساتھ اب قاضی کا حکم متصل ہوگیا تو اس سے رجوع نہ کیا جائے گا لھذا بھول کی صورت میں اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرنا نافذ ہوگا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک

اور اگر قاضی نے اپنے مذہب کے خلاف قصداً اور عمداً فیصلہ کیا ہو تو اس کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں ایک روایت کے مطابق یہ فیصلہ پھر بھی نافذ ہوگا اس لئے کہ قاضی نے جو اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ دیا ہے وہ قطعاً غلط نہیں ہے بلکہ اس میں صواب کا بھی احتمال ہے اس لئے یہ نافذ ہوگا۔

اور دوسری روایت کے مطابق یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا اس لئے کہ قاضی نے اپنے دئے ہوئے فیصلے کے غلط اور فاسد ہونے کا گمان کیا ہے اور ہر شخص کے حق میں اس کا گمان معتبر ہوتا ہے لھذا اس کے گمان کے مطابق اس کے فیصلے کو فاسد قرار دیکر نافذ نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک چاہے قاضی نے بھول کر اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ دیا ہو یا جان کر قصداً خلاف فیصلہ دیا ہو ہر صورت میں یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا اس لئے کہ قاضی کے گمان کے مطابق یہ فیصلہ غلط اور خطاء ہے اور آدمی سے اسکے گمان کے مطابق معاملہ کیا جاتا ہے اور اس کے گمان کے مطابق یہ فیصلہ غلط اور خطاء ہے لھذا یہ نافذ نہ ہوگا۔

ولایقضی علی الغائب الابحضرة نائبه حقیقة کالوکیل اوشرعا کوصی القاضی او حکمابان کان مایدعی علی الغائبِ سببالمایدعی علی الحاضر کمااذا ادعی دارا علی رجل انه اشتراها من فلان الغائب واقام البینة علی ذی الید فان القاضی یقضی بهذه البینة علی الحاضر والغائب حتی لوحضر الغائب وانکر لایلتفت الی انکاره

ترجمہ: اور قاضی کسی غائب پر حکم نہ کرے مگر اس کے نائب کے حاضر ہونے کی صورت میں چاہے حقیقۃً ہو جیسے وکیل یا شرعاً ہو جیسے قاضی کا وصی یا حکماً ہو اس طور پر کہ غائب پر دعوی کرنا سبب ہو حاضر پر دعوی کرنے کے واسطے جیسے کہ کسی ایک آدمی پر گھر کا دعوی کیا کہ یہ گھر اس نے خریدا ہے فلاں غائب سے اور اس نے گواہ قائم کر دئے صاحب قبضے پر تو قاضی فیصلہ کرے گا اس گواہی کی بناء پر حاضر اور غائب دونوں پر یہاں تک کہ اگر غائب حاضر ہو جائے اور انکار کرے تو اس کے انکار کی طرف التفات نہ کیا جائے گا

تشریح: قضاء علی الغائب جائز ہے یا نہیں؟

اس کے بارے احناف کا مذہب یہ ہے کہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے خواہ یہ قضاء اور فیصلہ غائب کے حق میں ہو یا اس کے خلاف ہو نہ دونوں صورتوں میں جائز نہیں ہے۔

اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مدعی علیہ شہر سے غائب ہو یا شہر میں ہو لیکن اس کا ٹھکانہ کسی کو معلوم نہ ہو تو اس صورت میں قضاء علی الغائب جائز ہے اس لئے کہ جب شہر میں ہے نہیں اور نہ اس کا ٹھکانہ معلوم ہے تو تاخیر کی وجہ سے مدعی کا حق ضائع ہوتا ہے اسلئے قضاء علی الغائب جائز ہے

اور مدعی علیہ شہر میں ہو لیکن قاضی کی مجلس میں حاضر نہ ہو تو اس کے بارے میں امام شافعیؒ کی دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے اس لئے کہ مدعی علیہ کا حاضر کرنا ممکن ہے اور دوسری روایت کے مطابق اس صورت میں بھی قضاء علی الغائب جائز ہے

لیکن احناف فرماتے ہیں کہ چاہے مدعی علیہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو ٹھکانہ معلوم ہو یا نہ ہو ہر صورت میں قضاء علی الغائب جائز نہیں ہے

کیونکہ حضور ﷺ نے جب حضرت علیؓ کو یمن کا قاضی بنا کر بھیجا تو فرمایا کہ اے علی اس وقت تک فیصلہ نہ کرنا جب تک تم دوسرے فریق کا کلام نہ سنو اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ دونوں بذات خود موجود ہوں یا اس کا قائم مقام حاضر ہو یعنی اس کا نائب حاضر ہو

نائب یا تو حقیقۃً نائب ہوگا جیسے مدعی علیہ کا وکیل یا شرعاً نائب ہوگا جیسے قاضی کی طرف سے مقرر کردہ وصی اور یا حکماً نائب ہوگا جیسے کہ جس چیز کا دعوی غائب پر کرتا ہے وہ لازمی طور پر سبب ہو حاضر پر دعوی کرنے کیلئے

صورت اس کی یہ ہے کہ مدعی (عمران) نے دعوی کیا کہ یہ گھر جو مدعی علیہ (خالد) کے قبضے میں ہے یہ میرا ہے کیونکہ یہ میں نے

فلاں غائب (زید) سے خریدا ہے اور مدعی (عمران) نے اس خریداری پر گواہ بھی پیش کر دیئے گواہ پیش کرنے کے بعد قاضی نے مدعی (عمران) کے حق میں فیصلہ کر دیا تو یہ فیصلہ حاضر (خالد) یعنی مدعی علیہ پر بھی ہے اور غائب (زید) پر بھی ہے اب اگر زید حاضر ہو گیا اور اس نے انکار کیا کہ میں نے تو نہیں بیچا ہے تو اس کے انکار کی طرف التفات نہ کیا جائے گا کیونکہ خالد پر دعوی کا سبب بھی یہی ہے کہ اس نے زید سے خریدا ہے تو خالد زید کی طرف سے نائب حکمی موجود ہے جب نائب حکمی (خالد) موجود ہے تو یہ قضاء علی الغائب نہ ہوئی بلکہ اس کا قائم مقام موجود ہے اسلئے یہ قضاء جائز ہے

وان کان شرطالایصح ای ان کان مایدعی علی الغائب شرطالمایدعی علی الحاضر کمااذا ادعی عبد علی مولاہ انہ علق عتقہ بتطلیق زید زوجتہ واقام بینة علی التطلیق بغیبة زید اختلف فیہ المشائخ والصحیح انہ لایقبل وانمایقبل فی السبب دون الشرط لان السبب اصل بالنسبة الی المسبب فیکون الحاضر نائبا عن صاحب السبب وھو الغائب کالوکیل ولا کذلک اذاکان شرطا وانمالایقضی علی الغائب فی صورة الشرط اذاکان فیہ ابطال حق الغائب امااذالم یکن کمااذاعلق طلاق امرأتہ بدخول زید فی الدار تقبل

ترجمہ: پس اگر شرط ہو تو صحیح نہیں ہے یعنی اگر غائب پر دعوی کرنا شرط ہو حاضر پر دعوی کرنے کیلئے جیسے کہ دعوی کیا غلام نے اپنے آقا پر کہ اس نے اس کی آزادی کو معلق کر دیا ہے زید کے اپنی بیوی کو طلاق دینے پر اور اس نے گواہ قائم کر دیئے طلاق پر زید زید کے غائب ہونے کی حالت میں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ قبول نہیں ہے اور قبول ہوں گے سبب میں نہ کہ شرط میں اس لئے کہ سبب اصل ہے مسبب کے اعتبار سے تو حاضر نائب ہوگا صاحب سبب سے اور وہ غائب ہے جیسے کہ وکیل اور ایسا نہیں ہے جبکہ شرط ہو اور فیصلہ نہ کرے گا غائب پر شرط کی صورت میں اس وقت جب کہ اس میں غائب کے حق کا باطل کرنا لازم آتا ہو لیکن اگر ایسا نہ ہو جیسے کہ کسی نے اپنی بیوی کی طلاق کو معلق کر دیا زید کے گھر میں داخل ہونے پر تو قبول ہوں گے

تشریح: اگر غائب پر دعوی کرنا شرط ہو حاضر پر دعوی کرنے کیلئے:

اور اگر غائب پر دعوی کرنا حاضر پر دعوی کرنے کیلئے سبب نہ ہو بلکہ شرط ہو تو اس صورت میں حاضر کو غائب کی طرف سے نائب حکمی نہ ٹھہرایا جائے گا اور غائب پر فیصلہ نہ ہوگا مثلاً ایک غلام نے اپنے آقا پر یہ دعوی کیا کہ اس نے غلام کی آزادی کو معلق کر دیا ہے زید کی اپنی بیوی کو طلاق دینے پر یعنی غلام نے کہا کہ آقا نے یوں کہا ہے کہ جب زید اپنی بیوی کو طلاق دیدے تو تو آزاد ہے اور پھر غلام نے دو گواہ قائم کر دیئے کہ زید نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اس حال میں کہ زید غائب ہے تو اس مسئلے کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک اس مسئلے میں بھی حاضر غائب کی طرف سے نائب حکمی ہو سکتا ہے اور حاضر پر فیصلہ کرنا غائب پر فیصلہ سمجھا جائے گا

کیونکہ اس کا نائب حکمی موجود ہے لیکن صحیح مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں غائب کے خلاف بینہ نہ سنے جائیں گے اور غائب کے خلاف فیصلہ نہ کرے گا

فرماتے ہیں کہ سبب میں حاضر کو غائب کا نائب سمجھا جائے گا نہ کہ شرط میں اس لئے کہ سبب اصل ہے مسبب کے واسطے نہ کہ شرط لھذا سبب کی صورت میں حاضر کو غائب کا نائب حکمی سمجھا جائے گا جیسے کہ وکیل موکل کا نائب ہوتا ہے اور شرط میں حاضر کو غائب کا نائب حکمی نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ شرط ضعیف ہے اور سبب قوی ہے

وانمالایقضی علی الغائب فی صورۃ الشرط : ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر زید اپنے گھر میں داخل ہوا۔تو تجھے طلاق اور اس کے بعد بیوی نے دو گواہ قائم کردئے کہ زید گھر داخل ہوا ہے تو بیوی پر طلاق واقع ہوگی حالانکہ یہ مسئلہ بھی پہلے مسئلے کے مانند ہے یعنی یہاں بھی غائب پر جو کچھ دعوی ہے وہ حاضر پر ثبوت حق کی شرط ہے لھذا یہاں بھی شرط کا اعتبار نہ ہونا چاہئے جیسے کہ پہلے مسئلے میں ہوا ہے شارحؒ نے اسکا جواب دیدیا

جواب : جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں پر دخول دار کو شرط قرار دینے سے غائب کا حق باطل کرنا لازم نہیں آتا اس لئے یہ قضاء علی الغائب نہیں ہوئی جب قضاء علی الغائب نہیں ہے تو اس میں بینہ قبول ہوں گے اور پہلے مسئلہ میں قضاء علی الغائب لازم ہوتی ہے اس لئے بینہ قبول نہ ہوں گے

ویقرض مال الیتیم ویکتب ذکر الحق یجوز للقاضی اقراض مال الیتیم لانہ محافظۃ والقاضی قادر علی اخذہ متی شاء ولایجوز للوصی لعدم قدرتہ علی الاخذ وکذا للاب فی الاصح فلوفعل یضمن واذا اقرض القاضی کتب فی ذلک وثیقۃ

ترجمہ: اور قاضی یتیم کا مال قرض دیدے اور اس حق کی تحریر لکھ دے جائز ہے قاضی کیلئے یتیم کا مال قرض دینا کیونکہ اس میں حفاظت ہے اور قاضی قادر ہے اس کے لینے پر جب چاہے اور وصی کیلئے یہ جائز نہیں ہے کیونکہ اس کو قدرت نہیں ہے لینے پر اور اسی طرح باپ کیلئے بھی صحیح روایت میں اگر اس نے یہ کام کیا تو ضامن ہوگا اور جب قاضی قرض دے تو اس پر ایک دستاویز لکھ دے

تشریح: قاضی یتیم کا مال قرض دے سکتا ہے:

قاضی یتیم کا مال قرض دے سکتا ہے اس لئے کہ یتیم کا مال حفاظت کا محتاج ہے قاضی تو خود فارغ نہیں ہے کہ اس کی حفاظت کر سکے تو ضرور بالضرور یا تو کسی کو بطور امانت سپرد کرے گا۔یا قرض دے گا قرض دینے میں یتیم کا فائدہ ہے اس لئے کہ اگر

امانت امین کی تعدی کے بغیر ہلاک ہوجائے تو امین پر ضمان نہیں آتا اور اگر قرض ہلاک ہوجائے تو مقروض پر ضمان آتا ہے اس لئے قرض دینے میں یتیم کا فائدہ ہے لھذا قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ یتیم کا مال قرض دیدے اور رہا یہ احتمال کہ ہوسکتا ہے مقروض قرض ہی کا انکار کر بیٹھے تو یتیم کا مال ہلاک ہوجائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ قاضی نے اس پر دستاویز لکھی ہے اور انکار کی صورت میں قاضی اس مال کے لینے پر قادر ہے اپنے پولیس کے ذریعے نکلوا سکتا ہے

لیکن وصی کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ یتیم کا مال کسی کو قرض دیدے اسلئے کہ ممکن ہے کہ مقروض قرض سے انکار کرے اور وصی اس سے لینے پر قادر نہیں ہے تو یتیم کا مال ہلاک ہوجائے گا

اسی طرح صحیح روایت کے مطابق باپ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے چھوٹے بچے کا مال کسی کو قرض دیدے کیونکہ ممکن ہے کہ مقروض قرض سے انکار کرے تو چھوٹے بچے کا مال ہلاک ہوجائے گا اس لئے کہ باپ کو لینے پر قدرت حاصل نہیں ہے اگر وصی اور باپ نے یہ کام کیا یعنی وصی نے یتیم کا مال قرض دیدیا یا باپ نے چھوٹے بچے کا مال قرض دیدیا اور مال ہلاک ہوگیا تو ان دونوں پر ضمان آئے گا اس لئے کہ ان دونوں کے پاس مال حاصل کرنے پر طاقت نہیں تھی تو مال قرض دینا ابتداء سے تعدی شمار ہوگا اور تعدی کی صورت میں ضمان آتا ہے اس لئے اس صورت میں ضمان آئے گا

شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب قاضی یتیم کا مال قرض دیتا ہے تو قاضی کو چاہئے کہ اس پر ایک دستاویز لکھ دے تاکہ قاضی کو پھر یاد رہے کہ یتیم کا مال فلاں کو قرض دیا ہے تاکہ اس سے پھر واپس کر سکے

واللہ اعلم

۱۹ جون ۲۰۰۷ء

۳ جمادی الثانی ۱۴۲۸ھ

باب التحکیم

(یہ باب ہے فیصل اور ثالث مقرر کرنے کے بیان میں)

تحکیم کے معنی: تحکیم باب تفعیل کا مصدر ہے معنی ہیں حکم مقرر کرنا ثالث اور فیصل مقرر کرنا جب دونوں فریق اپنے جھگڑے کا فیصلہ تیسرے آدمی کو حوالہ کریں تو اس تیسرے آدمی کو حکم محکم اور ثالث کہتے ہیں باب التحکیم کو باب القضاء سے اس لئے مؤخر کردیا کہ قاضی کا درجہ محکم سے اعلی ہے اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ ہر کسی پر نافذ ہوتا ہے اور محکم کا فیصلہ صرف ان لوگوں پر نافذ ہوتا ہے جنہوں نے محکم بنایا ہے نیز قاضی کا فیصلہ حدود اور قصاص سب میں نافذ ہوتا ہے اور محکم کا فیصلہ حدود اور قصاص میں نافذ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ محکم کا درجہ قاضی سے کم ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اعلی کا ذکر پہلے ہوتا ہے اور ادنی کا بعد میں اس لئے باب القضاء کو باب التحکیم پر مقدم کردیا۔

تحکیم کا جواز: تحکیم کا جواز کتاب اللہ، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے.

کتاب اللہ سے: چنانچہ کتاب اللہ میں ارشاد خداوندی ہے ,,وان خفتم شقاق بینھما فابعثوا حکما من اھله وحکما من اھلھا ،، یہ آیت حکم بنانے کے جواز پر دلالت کرتی ہے جب زوجین کے درمیان حکم بنانا جائز ہے تو دوسرے معاملات میں بھی حکم بنانا جائز ہوگا

حدیث سے: حدیث شریف میں ہے کہ ابوشریح نے عرض کیا کہ یارسول اللہ میرے پاس میری قوم آتی ہے اور میں ان کے درمیان فیصلہ کرتا ہوں تو وہ میرے فیصلے پر راضی ہوتی ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ تو بہت اچھی بات ہے یہ حدیث بھی تحکیم کے جواز پر دلالت کرتی ہے

اجماع سے: تمام صحابہ کرامؓ تحکیم کے جواز پر متفق ہیں نچانچہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے درمیان کسی بات میں نزاع تھا تو دونوں بزرگوں نے حضرت زید بن ثابتؓ کو حکم مقرر کیا تھا حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان حضرت ابوموسی اشعریؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ حکم مقرر ہوئے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تحکیم کے جواز پر سب صحابہ کرامؓ کا اتفاق ہے (از اشرف الہدایہ جلد۹ ص ۳۰۸)

وصح تحکیم الخصمین من صلح قاضیا ولزمھما حکمه بالبینة والنکول والاقرار واخباره

باقرار احد الخصمين وبعدالة الشاهدين حال ولايته اى صح اخباره باقرار احدالخصمين وبعدالة الشاهدين فى زمان ولايته لان اخباره حال ولايته قائم مقام شهادة رجلين بخلاف ماااذا اخبر بعد الولاية لانه التحق بواحد من الرعايا فلابد من الشاهد الأخر وبخلاف مااذااخبر بانه قد حكم لانه اذاحكم انعزل فلايقبل اخباره

ترجمہ: اور صحیح ہے فریقین کا حکم بنانا اس شخص کو جس میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو اور لازم ہوگا دونوں پر اس کا فیصلہ گواہوں کی بناء پر اور قسم سے انکار اور اقرار کی بناء پر اور صحیح ہے اس کا خبر دینا دونوں خصمین میں سے ایک کے اقرار پر اور گواہوں کی عدالت پر اپنی ولایت کے زمانے میں یعنی صحیح ہے اس کا خبر دینا خصمین میں سے ایک کے اقرار پر اور گواہوں کی عدالت پر اپنی ولایت کے زمانے میں کیونکہ اس کا خبر دینا اپنی ولایت کے زمانے میں دو گواہوں کی گواہی کے قائم مقام ہے برخلاف اس کے کہ جب اس نے خبر دیدی ولایت کے بعد اس لئے کہ اب وہ رعایا کا یک فرد ہو گیا تو ضروری ہے دوسرا گواہ اور برخلاف اس کے جب اس نے خبر دیدی کہ اس نے فیصلہ کیا ہے اس لئے کہ جب اس نے فیصلہ کیا تو اب وہ معزول ہو گیا اب اس کا خبر دینا قبول نہ ہوگا

تشریح: کس کو حکم بنانا جائز ہے؟

فریقین ہر اس شخص کو حکم بنا سکتے ہیں جس میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو یعنی جس کو قاضی بنانا جائز ہے اس کو حکم بنانا بھی جائز ہے اور جس کو قاضی بنانا جائز نہیں ہے اس کو حکم بنانا بھی جائز نہ ہوگا لھذا کسی غلام یا حربی کافر یا ذمی کو کافر کو مسلمان کے حق میں حکم بنانا جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ لوگ قاضی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو ان کو حکم بنانا بھی جائز نہ ہوگا ہاں ایک ذمی دوسرے ذمی کو حکم بنا سکتا ہے۔ پس جب فریقین نے ایسے شخص کو حکم بنایا جس میں قاضی بننے کی صلاحیت ہو اور حکم نے شریعت کے موافق فیصلہ کیا تو اب دونوں فریقین پر یہ فیصلہ تسلیم کرنا لازم ہے اب کسی کو اختیار نہیں ہے کہ اس سے رجوع کرے۔ اور حکم بھی اس طریقے پر فیصلہ کرے گا جس طریقے پر قاضی فیصلہ کرتا ہے یعنی سب سے پہلے مدعی سے گواہ طلب کرے گا اگر مدعی نے بینہ پیش نہ کئے تو مدعی علیہ سے قسم لے گا اگر اس نے قسم سے انکار کیا تو اس کے خلاف فیصلہ کرے گا اسی طرح حکم مدعی کے اقرار پر بھی فیصلہ کر سکتا ہے حکم نے ایک فریق کو کہا کہ تو نے میرے سامنے اپنے ساتھی کے حق کا اقرار کیا تھا اور میں نے تیرے اقرار کی بناء پر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا یا یوں کہا کہ میرے سامنے گواہوں نے گواہی دی اور میں نے گواہوں کی تعدیل بھی کی ہے اور گواہ عادل ثابت ہوئے اس لئے میں نے تیرے خلاف فیصلہ کیا تو حکم کا یہ قول معتبر ہوگا یہ اس وقت جب کہ دونوں فریق اس کے حکم بنانے پر قائم ہوں یعنی اس کی ولایت باقی ہو کیونکہ جب تک حکم اپنی ولایت پر قائم ہے تو اس کی خبر دینا دو مردوں کی گواہی کے قائم مقام

ہے لیکن جب اس کو ولایت سے معزول کر دیا گیا اور پھر یہ حکم خبر دے رہا ہے کہ تو نے میرے سامنے اقرار کیا تھا تو اس کا یہ قول معتبر نہ ہوگا اس لئے جب یہ معزول ہو گیا تو اب رعایا کا ایک فرد ہو گیا تو گویا کہ ایک گواہ ہوا اور دوسرا گواہ موجود نہیں ہے اور ایک گواہ کی گواہی معتبر نہیں ہوتی جب تک دوسرا گواہ موجود نہ ہو۔ اسی طرح جب حکم نے فیصلہ کرنے بعد کہا کہ میں نے فلاں فیصلہ کیا تھا فلاں کے حق میں تو اب اس کا یہ قول معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ جب اس نے فیصلہ کر دیا تو اب وہ معزول ہو گیا اور معزول ہونے کے بعد اس کی ولایت باقی نہیں رہتی جب ولایت باقی نہیں ہے تو اس کا قول کہ انی حکمتُ بھی قبول نہ ہوگا جیسے کہ معزول قاضی کا قول معزول ہونے کے بعد قبول نہیں ہوتا لھذا حکم کا قول بھی قبول نہ ہوگا

ولکل منهما ان یرجع قبل حکمه

ترجمہ: اور دونوں کو یہ حق ہے کہ رجوع کرے اس کے فیصلہ کرنے سے پہلے

تشریح: جب دونوں نے حکم کو اپنی باہمی رضامندی سے حکم مقرر کر دیا تو یہ آدمی حکم مقرر ہو گیا اب فیصلہ کرنے سے پہلے دونوں نے یا ایک نے اس تحکیم سے رجوع کیا یعنی یوں کہا کہ اب تم ہمارے حکم نہیں ہو تو یہ رجوع معتبر ہے یعنی اب وہ معزول ہو گیا کیونکہ وہ تو دونوں کی رضامندی سے حکم مقرر ہوا تھا اب جب دونوں کی یا ایک کی رضا فوت ہو گئی تو تحکیم باقی نہ رہی اس لئے کہ جب ایک چیز کا وجود دو چیزوں سے مرکب ہو تو اس کے موجود رہنے کیلئے دونوں چیزوں کا وجود ضروری ہے لیکن اس کے معدوم ہونے کیلئے دونوں چیزوں کا معدوم ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر دونوں میں ایک بھی معدوم ہو جائے تو وہ چیز معدوم ہو جائے گی لیکن اگر حکم نے فیصلہ کر دیا تو فیصلہ کرنے کے بعد کسی فریق کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے جیسے کہ قاضی جب فیصلہ کرے اور اس کے بعد اس کو معزول کر دیا جائے تو اس کا فیصلہ باطل نہیں ہوتا اسی طرح حکم کا فیصلہ بھی باطل نہ ہوگا اسلئے کہ حکم نے جس وقت حکم دیا تھا اس وقت اس کو دونوں پر ولایت حاصل تھی اور صاحب ولایت کا حکم لازم ہوتا ہے اس لئے حکم کا مذکورہ حکم بھی لازم ہوگا

ولا یصح حکم المحکم والمؤلی لابویه وولده وعرسه کمالا یصح الشهادة لهوء لاء ولاالتحکیم فی حد وقود لانهما لایملکان دمهما ولهذالایملکان اباحته

ترجمہ: اور صحیح نہیں ہے محکم کا فیصلہ اور قاضی کا اپنے والدین کیلئے اور اولاد کیلئے اور اپنی بیوی کیلئے جیسے کہ صحیح نہیں ہے اس کیلئے گواہی دینا اور جائز نہیں ہے حکم بنانا حد اور قصاص میں اس لئے کہ یہ دونوں اپنے خون کے مالک نہیں ہیں تو اس کی اباحت کے بھی مالک نہ ہوں گے

تشریح: حَکَم کا فیصلہ اپنے والدین کے حق میں نافذ نہ ہوگا:

مسئلہ یہ ہے کہ حکم کا حکم اور فیصلہ اپنے والدین اپنی اولاد اور بیوی کے حق میں نافذ نہ ہوگا جیسے کہ قاضی کا حکم ان کے حق میں نافذ نہیں ہوتا اور جیسے کہ ان لوگوں کے حق میں حکم اور قاضی کی گواہی قبول نہیں ہوتی کیونکہ یہ محل تہمت ہے ہاں ان کے خلاف حکم اور قاضی کا حکم نافذ ہوتا ہے کیونکہ اس میں تہمت نہیں ہے

حَکَم کا فیصلہ حد اور قصاص میں نافذ نہیں ہوتا:

حدود اور قصاص میں کسی کو حکم بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ حکم بنانے والوں کو اپنی جان اور خون پر ولایت حاصل نہیں ہے اور اپنے خون مباح کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا تو ان کی رضامندی سے ان کا خون مباح نہ ہوگا جب ان کی رضامندی سے ان کا خون مباح نہیں ہوتا تو قصاص میں کسی کو حکم مقرر کرنا بھی جائز نہ ہوگا نیز حکم کا حکم ان دونوں کے علاوہ کے حق میں حجت نہیں ہے اس لئے حکم مقرر کرنے میں شبہ ہوگیا اور حدود وقصاص شبہے سے ساقط ہوتے ہیں اس لئے حدود اور قصاص میں حکم مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔

قالوا وصح فی سائرا لمجتهدات ولایفتی به دفعالتجاسر العوام قال مشائخنا ان تخصیص هذه الروایة وهی قوله ولایجوز التحکیم فی الحدود والقصاص یدل علی جواز التحکیم فی جمیع المجتهدات کالکنایات وفسخ الیمین ونحوهما وتخصیص المجتهدات بالذکر لنفی الحکم عماعداه فان مالیس للاجتهاد فیه مساغ کالثابت بالکتاب والسنة المشهورة او الاجماع لاشک فی صحة التحکیم فی ذلک وفائدته الزام الخصم فان المتبایعین اِنْ حَکَّمَا حَکَماًفالمحکم یجبر المشتری علی تسلیم الثمن والبائع علی تسلیم المبیع ومن امتنع یحبسه فذکر المجتهدات لیدل علی غیرها بالطریق الاولی واذاصح التحکیم فی جمیع القضایا لایفتی بذلک لان العوام یجاسرون علی ذلک فیقل الاحتیاج الی القاضی فلایبقی لحکام الشرع رونق ولاللمحکمة جمال وزینة

ترجمہ: اور صحیح ہے حکم بنانا تمام اجتہادی مسائل میں لیکن اس کا فتوی نہ دیا جائے گا عوام کی جرأت اور دلیری کو دفع کرنے کیلئے ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کی تخصیص یعنی کہ حکم بنانا جائز نہیں ہے حدود اور قصاص میں دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ تمام مسائل میں حکم بنانا جائز ہے جیسے کنایات یمین کو فسخ کرنا وغیرہ اور مجتہدات یعنی اجتہادی مسائل کی تخصیص کرنا اس کے ماسوا سے حکم کی نفی کرنے کیلئے نہیں ہے کیونکہ جس مسئلہ میں اجتہاد کیلئے کوئی دخل نہ ہو جیسے کتاب اللہ اور سنت مشہورہ اور اجماع

سے ثابت شدہ مسئلہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اس میں حکم بنانا جائز ہے اور اس کا فائدہ خصم پر الزام ہے اس لئے کہ بائع اور مشتری نے جب ایک شخص کو حکم بنایا تو محکم یعنی ثالث مشتری کو مجبور کرے گا ثمن سپرد کرنے پر اور بائع کو مجبور کرے گا مبیع سپرد کرنے پر اور جو اس سے رک گیا اس کو قید کرے گا تو مجتہدات کو ذکر کر دیا تا کہ دوسرے پر بطریقہ اولی دلالت کرے اور جب صحیح ہے حکم بنانا تمام مسائل میں تو اس کا فتوی نہ دیا جائے گا کیونکہ عوام اس پر جری اور دلیر ہو جائیں گے تو قاضی کی طرف احتیاج کم ہو جائے گا تو شریعت کے حکام کی کوئی رونق باقی نہیں رہے گی اور نہ مجلس قضاء کا کوئی جمال اور زینت باقی رہے گی

تشریح: تمام اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے:

فقہاء نے فرمایا ہے کہ تمام اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے لیکن اس کا فتوی نہ دیا جائے کیونکہ اس سے پھر عوام جری اور دلیر ہو جائیں گے اور ہر مسئلے میں اپنی خواہش کے مطابق حکم بنائیں گے اور ان سے فیصلہ کروائیں گے

مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کی تخصیص کہ حدود اور قصاص میں حکم بنانا جائز نہیں ہے یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حدود اور قصاص کے علاوہ تمام مسائل میں حکم بنانا جائز ہے جیسے کنایات اور یمین کو فسخ کرنا یعنی احناف کے نزدیک الفاظ کنائی کے ساتھ طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ کے اور امام شافعیؒ کے نزدیک الفاظ کنائی کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اسی طرح جب ایک آدمی نے ایک عورت سے کہا ان نکحتک فانتِ طالق تو احناف کے نزدیک یہ یمین یعنی تعلیق معتبر ہے لھذا اگر اس آدمی نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا تو احناف کے اس پر طلاق واقع ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ الفاظ بولتے وقت وہ عورت اس کے نکاح میں نہیں تھی لھذا جب اس کے بعد اس نے اس عورت کے ساتھ کے نکاح کیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی لھذا اگر حکم نے اس یمین کے فسخ ہونے کا حکم دیدیا یعنی یہ حکم کیا کہ بس یمین یعنی تعلیق باطل ہے لھذا نکاح کے بعد اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی تو یہ حکم معتبر ہوگا کیونکہ یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے جس میں ایک جانب پر حکم کرنے یعنی امام شافعیؒ کے مسلک پر فیصلہ کرنے سے مسئلہ قابل عمل ہو جاتا ہے۔

وتخصیص المجتہدات بالذکر : ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ تمام المجتہدات یعنی اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر اجتہادی مسائل یعنی جو مسائل قران اور سنت مشہورہ اور اجماع امت سے ثابت ہیں اس میں حکم بنانا جائز نہ ہوگا

جواب: شارحؒ نے جواب دیدیا کہ مفہوم مخالف معتبر نہیں کیونکہ مجتہدات کے ذکر کرنے سے غیر مجتہدات کی نفی لازم نہیں آتی اس لئے کہ جن مسائل میں اجتہاد کا دخل نہیں ہے بلکہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ یا اجماع امت سے ثابت ہیں اس میں حکم بنانا

جائز ہے اس میں کوئی شک نہیں ہے

وفائدته الزام الخصم : ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ جب ایک مسئلہ خود کتاب اللہ اور سنت میں موجود ہے تو اس میں حکم بنانے کی کیا ضرورت ہے بلکہ براہ راست کتاب اللہ اور سنت پر عمل کیوں نہیں کیا جاتا

جواب: حکم بنانے کا فائدہ یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری نے کسی کو حکم بنایا اور حکم نے کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مطابق فیصلہ سنایا اور پھر دونوں میں سے ایک نے اس پر عمل کرنے سے انکار کیا تو حکم اس پر جبر کرسکتا ہے یعنی مشتری پر زبردستی کرے گا کہ ثمن سپرد کرو اور بائع پر زبردستی کرے گا کہ مبیع سپرد کرو اور جو حوالہ کرنے سے رک جائے اس کو قید بھی کرسکتا ہے کیونکہ ان دونوں پر اس کو ولایت حاصل ہے تو اگر محکم کا فیصلہ نہ ہوتا بلکہ یہ لوگ باہمی رضامندی سے فیصلہ کرتے تو ان کو ایک دوسرے پر جبر کی ولایت حاصل نہ ہوتی تو اس فائدے کے واسطے ان مسائل میں حکم بنانا جائز ہے اور حکم کا فیصلہ لازم ہوگا
تو مجتہدات کو ذکر کرنا کہ اجتہادی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ غیر اجتہادی مسائل یعنی منصوص مسائل میں بطریقہ اولی حکم بنانا جائز ہوگا۔ آگے شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب تمام مسائل میں حکم بنانا جائز ہے تو جواز اپنی جگہ ہے لیکن اس کا فتوی نہ دیا جائے کیونکہ پھر عوام جری ہو جائیں گے اور اپنی خواہش کے مطابق جس کو چاہے حکم بنائیں گے اور اپنی خواہش کے مطابق فیصلہ کروائیں گے ایک تو حکام شرع کا دبدبہ اور رونق بھی ختم ہو جائے گا دوسرا مجلس قضاء کی بھی زینت اور وقار نہیں رہے گا اور تیسرا اتباع ہوا اور اتباع نفس کا غلبہ ہو جائے گا ان وجوہ کی بناء پر فتوی نہ دیا جائے گا۔

وحكم المحكم في دم خطاء بالدية على العاقلة لاينفذ لان العاقلة لم يحكموه و كذاان حكم بالدية على القاتل لاينفذ ايضا فينقضه القاضي و يقضي على العاقلة لان حكم المحكم مخالف لمذهب القاضي ومخالف للنص وهوقوله عليه السلام قوموا فدوه ومعنى عدم نفاذه على العاقلة ان للمحكم لايكون ولاية طلب الدية من العاقلة وحبسهم ان امتنعوا فان رفع حكمه الى قاض آخر ان وافق مذهبه امضاه والاابطله اى ليس حكم المحكم مثل حكم المولي ان المختلف فيه يصير مجمعاعليه به

ترجمہ: اور محکم کا فیصلہ قتل خطاء میں عاقلہ پر نافذ نہ ہوگا اس لئے کہ عاقلہ نے اس کو حکم نہیں بنایا ہے اور اسی طرح اگر اس نے دیت کا فیصلہ کیا قاتل پر تو تب بھی نافذ نہ ہوگا تو قاضی اس کو توڑ دے گا اور عاقلہ پر فیصلہ کرے گا اس لئے کہ محکم کا فیصلہ قاضی کے مذہب کا بھی خلاف ہے اور نص کا بھی خلاف ہے اور وہ حضور ﷺ کا ارشاد ہے کہ کھڑے ہو جاؤ اس کی دیت ادا کرو اور عاقلہ پر نافذ نہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ محکم کو دیت کے مطالبے کا حق نہیں ہے عاقلہ سے اور ان کو قید کرنے کا اگر وہ

رک جائیں اور اگر اس کا حکم لے جایا گیا دوسرے قاضی کے پاس پس اگر اس کے مذہب کے مطابق ہو تو جاری رکھے ورنہ باطل کردے یعنی محکم کا فیصلہ قاضی کے فیصلے کی طرح نہیں ہے کہ مختلف فیہ مسئلہ اس سے مجمع علیہ بن جائے

تشریح: محکم عاقلہ پر دیت کا فیصلہ نہیں کرسکتا:

اگر قتل خطاء میں دو آدمیوں نے کسی کو محکم بنادیا اور محکم نے قاتل کے عاقلہ پر دیت کا فیصلہ کردیا تو یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا عاقلہ پر اس لئے کہ عاقلہ نے اس حکم نہیں بنایا ہے لھذا اس کو عاقلہ پر ولایت حاصل نہیں ہے جب عاقلہ پر ولایت حاصل نہیں ہے تو ان پر فیصلہ بھی نہیں کرسکتا کیونکہ حکم کا فیصلہ تو ولایت کی بناء پر ہوتا ہے اور اس کو ولایت حاصل ہے نہیں ۔ اور اگر حکم نے قتل خطاء میں دیت کا فیصلہ صرف قاتل پر کردیا کہ قاتل اکیلا دیت ادا کرے گا تو یہ فیصلہ بھی نافذ نہ ہوگا بلکہ قاضی پر لازم ہے کہ اس فیصلے کو توڑ دے اور عاقلہ پر فیصلہ کرے اس لئے کہ یہ فیصلہ قاضی کے مذہب کا خلاف ہے کیونکہ قاضی کا مذہب یہ ہے کہ قتل خطاء میں فیصلہ عاقلہ پر ہوتا ہے اور نص کا بھی خلاف ہے کیونکہ حدیث شریف میں ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ ,,قوموا فدوہ ،، یعنی عاقلہ سے فرمایا کہ تم کھڑے ہو جاؤ اس کی دیت ادا کرو تو حضور ﷺ نے دیت کا فیصلہ عاقلہ پر کیا ہے نہ کہ صرف قاتل پر (یہ مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث ہے جس میں جنین کی دیت کا بیان ہے عاقلہ پر تفصیل ہدایہ وغیرہ میں ہے ۔ عدم نفاذ کے معنی یہ ہیں کہ محکم کو یہ ولایت اور حق حاصل نہیں ہے کہ عاقلہ سے دیت کا مطالبہ کرے اور اگر وہ ادا کرنے سے انکار کریں تو حکم ان کو قید میں ڈالے تو یہ حق حکم کو حاصل نہیں ہے کیونکہ انہوں نے اس کو حکم بنایا نہیں ہے تو اس کو ان پر کیسے ولایت حاصل ہو جائے گی ۔ فرماتے ہیں ہے کہ جب حکم کا فیصلہ قاضی کے دربار میں لے جایا گیا اور یہ فیصلہ قاضی کے مذہب کے موافق ہو تو قاضی کو چاہئے کہ اسی فیصلے کو جاری کرے کیونکہ اگر قاضی اس کو توڑے گا تو پھر بھی یہی فیصلہ کرے گا تو توڑنے میں اور پھر جوڑنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے اسی کو جاری رکھے اور اگر اس کے مذہب کے خلاف ہو تو پھر اس کو توڑ دے اور اپنے مذہب کے موافق فیصلہ صادر کرے یعنی محکم کا فیصلہ اور حکم قاضی کے فیصلے اور حکم کے مانند نہیں ہے اسلئے کہ قاضی اگر ایک مختلف فیہ مسئلے میں اپنے مذہب کے خلاف حکم کرے اور پھر دوسرے قاضی کے پاس اس کا یہ حکم لے جایا جائے تو دوسرا قاضی اس کے حکم کو نہیں توڑے گا اگر چہ اس کے مذہب کے خلاف ہو اس لئے کہ مختلف فیہ مسئلہ قاضی کے حکم سے مجمع علیہ بن جاتا ہے لیکن حکم کے فیصلے سے مختلف فیہ مسئلہ مجمع علیہ نہیں بنتا اس لئے قاضی کو اختیار ہے کہ اگر فیصلہ اس کے مذہب کے مخالف ہو تو وہ اس کو توڑ دے اور اپنے مذہب کے موافق فیصلہ کرے ۔ واللہ اعلم

۴ جمادی الثانی ۱۴۲۸ھ ۔ ۲۰ جون ۲۰۰۷ء

مسائل شتّٰی منه

مسائل شتّٰی کی تعریف: مصنفین کی یہ عادت ہے کہ کسی کتاب یا باب میں اگر کچھ مسائل ذکر کرنے سے رہ گئے ہوں تو ان کو اس کتاب یا باب کے آخر میں ذکر کرتے ہیں اور اس کا عنوان مسائل شتی یا مسائل منثورہ یا مسائل متفرقہ رکھتے ہیں پس یہاں بھی اسی عادت کے مطابق کتاب القضاء کے آخر میں مسائل شتی کے عنوان سے انہیں مسائل کو ذکر کیا جائے گا جو کتاب القضاء میں ذکر کرنے سے رہ گئے ہیں۔

وليس لصاحب سفل عليه علو لأخران يتد في سفله او ينقب كوة بلارضى الأخر

ترجمہ: اور نچلی منزل والے کیلئے جس کے اوپر بالا خانہ دوسرے کا ہو تو اس کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس میں میخ گاڑے یا اس میں روشندان بنائے دوسرے کی رضامندی کے بغیر۔

تشریح: دومنزلہ مکان میں ایک ساتھی دوسرے کی اجازت کے بغیر کوئی کام کرسکتا ہے یا نہیں؟

مسئلہ یہ ہے کہ دومنزلہ مکان جس میں نچلی منزل ایک ساتھی کی ہو اور بالائی منزل دوسرے ساتھی کی ہو تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر ایک ساتھی کو اپنی منزل میں مزید کوئی تصرف کرنا جائز نہیں ہے اپنے ساتھی کی رضا کے بغیر نہ نیچے منزل والا اس میں میخ گاڑ سکتا ہے اور نہ اس میں روشندان بنا سکتا ہے اور نہ بالا خانے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس کے اوپر کوئی اور عمارت بنائے یا اس کے اردگرد دیوار بنائے اپنے ساتھی کی رضا کے بغیر۔

اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو وہ کام کرنے کا اختیار حاصل ہے جو دوسرے کی عمارت کیلئے مضر نہ ہو یعنی نیچے منزل والا ہر وہ کام کرسکتا ہے جو بالا خانہ کیلئے مضر نہ ہو اور بالا خانے والا ہر وہ کام کرسکتا ہے جو نیچے منزل کیلئے مضر نہ ہو اور اگر مضر ہو تو پھر نہیں کرسکتا۔

کیونکہ صاحبین کے نزدیک اصل اباحت ہے جب تک ضرر نہ ہو تو ہر ایک کو اپنے حق میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل ممانعت ہے اسلئے کہ ہر ایک کا اپنے حق میں تصرف کرنا ایک ایسے امر میں تصرف کرنا ہے جس کے ساتھ غیر کا حق محترم وابستہ ہے اور جس چیز کے ساتھ غیر کا حق محترم وابستہ ہو اس میں تصرف کرنا مقید ہے اس کی رضامندی پر جیسے کہ رہن میں راہن تصرف نہیں کرسکتا مرتہن کی اجازت کے بغیر اس لئے کہ اس کے ساتھ مرتہن کا حق محترم وابستہ ہے تو اسی طرح یہاں پر بھی ہر ایک کا اپنے حق میں تصرف کرنا ایسے حق میں تصرف کرنا ہے جس کے ساتھ غیر کا حق محترم وابستہ ہے لھذا اس کی

رضامندی کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

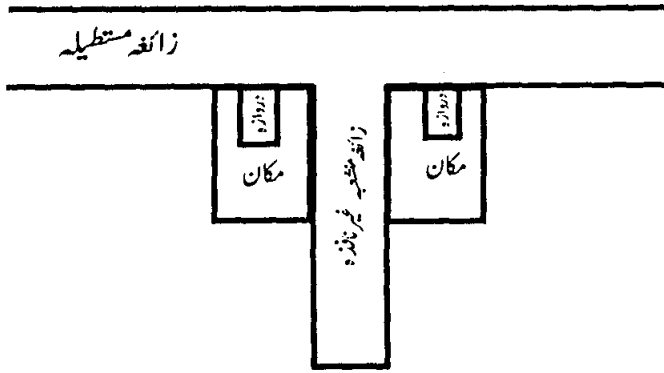
ولااھل زائغة مستطیلة تنشعب منھا مستطیلة غیر نافذة فتح باب فی القصوی وفی مستدیرة لزق طرفاھابھا لھم ذلک فی القصوی ای فی المشعبة من الاولی وقولہ لزق طرفاھا ای اتصل طرفاھا بالمستطیلة والمراد بطرفیھا نھایة سعتھا وھذااذاکانت مثل نصف دائرة او اقل حتی لوکانت اکثر من ذلک لایفتح فیھا الباب فلتصور صورتین فی الاولی یکون لہ فتح الباب دون الثانیة والفرق ان الاولی تصیر ساحة مشترکة بخلاف الثانیة فانہ اذاکان داخلھا اوسع من مدخلھا تصیر موضعا اٰخر غیر تابع للاولی.

ترجمہ: ایک لمبی گلی ہے جس سے دوسری لمبی گلی نکلتی ہے جوآر پار نہیں تو پہلی گلی والوں کیلئے یہ حق نہیں ہے کہ دروازہ کھول دے دوسری گلی میں اور گول گلی میں جس کے دونوں اطراف مل گئے ہوں لمبی گلی کے ساتھ ان کو یہ حق ہے جو پہلی گلی سے نکلتی ہے اور یہ قول کہ اس کے دونوں اطراف مل گئے ہوں یعنی اس کی دونوں اطراف مل گئے ہوں لمبی گلی کے ساتھ اور دونوں اطراف سے مراد اس کی فراخی کی انتہاء ہے اور یہ حکم جب ہے کہ نصف دائرہ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو لیکن اگر نصف دائرہ سے زیادہ ہو تو اس میں دروازہ نہیں کھول سکتے تو دو صورتوں کے تصور کی وجہ سے اس کیلئے جائز ہے پہلی صورت میں دروازہ کھولنا نہ کہ دوسری صورت میں اور فرق دونوں میں یہ ہے کہ پہلی صورت میں ایک مشترک میدان بن جاتا ہے برخلاف دوسری صورت کے اس لئے کہ جب اس کا اندرونی حصہ کشادہ ہو اس کے داخل ہونے کی جگہ سے تو ایہ الگ مقام بن جاتا ہے جو پہلے کا تابع نہیں ہوتا۔

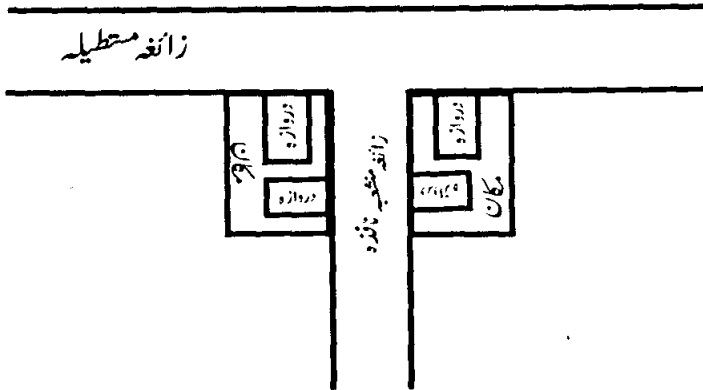
تشریح: زائغہ مستطیلہ اور مدورہ کی تفصیل:

جب ایک لمبی گلی اور بڑی سڑک سے ایک اور گلی نکلتی ہے تو یہ دوسری گلی یا نافذہ ہوگی یعنی آر پار ہوگی یا غیر نافذہ ہوگی یعنی آر پار نہ ہوگی اور مستدیرہ ہوگی یعنی گول گلی ہوگی مستدیرہ پھر یا نصف دائرہ ہوگی یا اس سے کم ہوگی اور یا نصف دائرہ سے زیادہ ہوگی پس کل چار صورتیں متحقق ہوتی ہیں جس کو ہم چار نقشوں کی مدد سے ذکر کریں گے اور اس کے ساتھ اس کا حکم بھی ذکر کریں گے

صورت (1) زائغة مستطیلة تنشعب منھا مستطیلة غیر نافذة جس کی صورت یہ ہے

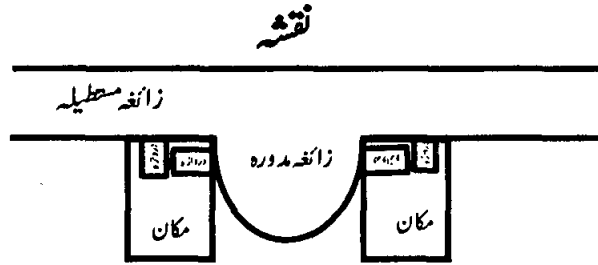
نقشہ

اس صورت میں جس گھر کا ایک دروازہ زائغہ مستطیلہ کی جانب کھلا ہوا ہے اس گھر والے دوسرا دروازہ اس چھوٹی گلی میں جو غیر نافذہ ہے اس میں اپنا دوسرا دروازہ نہیں کھول سکتے اس کی دلیل یہ ہے کہ دروازہ آمد و رفت کیلئے کھولا جاتا ہے اور زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کیلئے اس دوسری زائغہ (زائغہ منشعبہ) میں آمد و رفت کا کوئی حق نہیں ہے لھذا ان کو اس گلی میں دروازہ کھولنے کی اجازت نہ ہوگی۔

صورت (2) زائغة مستطيلة تنشعب منها زائغة مستطيلة نافذة جس کی صورت یہ ہے

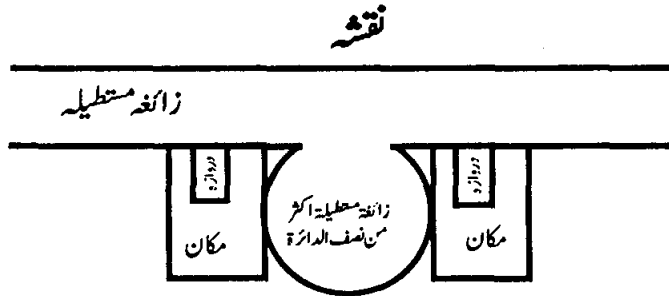
نقشہ

اس صورت میں زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کو دوسری زائغہ (منشعبہ نافذہ) میں دروازہ کھولنے کا حق ہے اس لئے اس میں عام لوگوں کو گزرنے کا حق حاصل ہے جب عام لوگوں کو گزرنے کا حق حاصل ہے تو زائغہ اولی والوں بھی گزرنے کا حق ہوگا

جب ان کوگزرنے کا حق ہے تو دروازہ کھولنے کا بھی حق ہوگا اس لئے کہ دروازہ تو گزرنے کیلئے ہوتا ہے۔

صورت (3) زائغة مستطيلة تنشعب منها زائغة مدورة بقدر نصف الدائرة او اقل: جس کی صورت یہ ہے۔

نقشہ

اس صورت میں زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کو زائغہ ثانیہ (زائغہ مدورہ) کی طرف دروازہ کھولنے کا حق ہے اس لئے کہ جب زائغہ کا اندرونی حصہ نصف دائرہ سے کم ہے یا نصف دائرہ ہے تو یہ ایک مشترک میدان ہے اور زائغہ مستطیلہ کی تابع ہے جس میں زائغہ مستطیلہ اور زائغہ مدورہ والے مشترک ہیں اس لئے زائغہ مستطیلہ والوں کو اس میں دروازہ کھولنے کا حق ہے۔

صورت (4) زائغة مستطيلة تنشعب منها زائغة مدورة زائدة على نصف الدائرة: جس کی صورت یہ ہے۔

نقشہ

اس صورت میں زائغہ اولی (زائغہ مستطیلہ) والوں کو زائغہ ثانیہ (زائغہ مدورہ) میں دروازہ کھولنے کا حق نہیں ہے اس لئے کہ جب اس کا مدخل (داخل ہونے کا راستہ) کم اور اس کا داخل (اندرون میدان) زیادہ وسیع ہو تو اس کے اندر کا میدان اور اندرونی حصہ زائغہ مستطیلہ کا تابع نہیں ہے بلکہ ایک الگ مقام ہے جو زائغہ غیر نافذہ کے مانند ہے جو کسی کا تابع نہیں ہے اس لئے لمبی گلی والوں کو اس میں دروازہ کھولنے کا حق نہ ہوگا۔

ومن ادعى هبة في وقت فسئل البينة فقال قدجحدنيها فاشتريتها منه اولم يقل ذلك فاقام بينة على الشراء بعد وقت الهبة تقبل وقبله لا قوله فاقام بينة على الشراء بعد وقت الهبة تقبل وقبله لايرجع الى الصورتين اى ماذاقال قدجحنيها وماذالم يقل ذلك فان دعوى الهبة اقرار بان الموهوب

ملک الواهب قبل الهبة فلايقبل دعوى الشراء قبل وقت الهبة وامادعوى الشراء بعد وقت الهبة فلاتناقض فيناالانهاتقرر ملكه بعد الهبة.

ترجمہ: اور جس نے دعوی کیا ہبہ کا ایک وقت میں تو اس سے بینہ کا مطالبہ کیا گیا تو اس نے کہا کہ اس نے مجھ سے انکار کیا تھا تو میں نے اس سے خرید لیا اور یا یہ نہ کہا اور اس نے بینہ قائم کر دئے خریداری پر ہبے کے وقت کے بعد تو یہ بینہ قبول ہوگا اور ہبہ کے وقت سے پہلے پر قبول نہ ہوگا مصنفؒ کا قول کہ ہبہ کے وقت کے بعد پر قبول ہوگا اور اس سے پہلے قبول نہ ہوگا دونوں صورتوں کی طرف لوٹتا ہے یعنی قد جحد نیھا کہا ہو یا یہ نہ کہا ہو اس لئے کہ ہبے کا دعوی کرنا اقرار ہے اس بات پر کہ شئی موہوب واہب کی ملکیت تھی ہبہ سے پہلے تو قبول نہ ہوگا خریداری کا دعوی ہبہ کے وقت سے پہلے اور خریداری کا دعوی کرنا ہبہ کے وقت کے بعد تو اس میں تناقض نہیں ہے کیونکہ شراء نے مضبوط کر دیا ہے اس کی ملکیت ہبے کے بعد۔

تشریح: مطلق تناقض مانع نہیں ہے صحت دعوی کے لئے جب تک توفیق ممکن ہو:

یہ مسئلہ اس اصول پر مبنی ہے کہ مطلق تناقض صحت دعوی کیلئے مانع نہیں ہے بلکہ جب تک توفیق ممکن ہو یعنی تناقض کو دفع کرنا ممکن ہو تو دعوی صحیح ہوگا اور جب توفیق ممکن نہ ہو تو پھر دعوی صحیح نہ ہوگا۔

اب صورت مسئلہ سمجھ لیجئے صورت مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے قبضے میں ایک مکان ہے بلال نے اس پر یہ دعوی کیا کہ یہ مکان میرا ہے کیونکہ یہ مکان اس عمران نے مجھ کو ہبہ کر دیا تھا یکم رجب ۱۴۲۸ھ کو اور میں نے اس پر قبضہ بھی کر لیا تھا قاضی نے بلال سے پوچھا کہ تم اپنے اس دعوے پر گواہ پیش کرو بلال نے کہا کہ میرے پاس تو ہبہ پر گواہ نہیں ہے لیکن جب اس عمران نے میرے ہبہ سے انکار کر دیا تو اس کے بعد میں نے ۱۰ رجب ۱۴۲۸ھ کو یہ مکان اس عمران سے قیمۃً خرید لیا اور خریداری پر میرے پاس گواہ ہیں یا یہ نہ کہا ہو کہ عمران نے میرے ہبے سے انکار کیا تھا لیکن صرف گواہ قائم کر دئے کہ ہبہ کے بعد یہ مکان میں نے عمران سے خریدا ہے اور گواہوں نے بھی یہی گواہی دی یعنی گواہوں بھی یہی کہا کہ بلال نے یہ مکان عمران سے ۱۰ رجب ۱۴۲۸ھ کو خریدا ہے تو یہ بینہ قبول ہوگا کیونکہ یہاں پر مدعی کے دعوے اور گواہوں کی گواہی میں موافقت موجود ہے اس لئے کہ مدعی نے بھی ہبہ کا وقت پہلے بیان کیا ہے اور خریداری کا وقت اس کے بعد اور گواہوں نے بھی یہی گواہی دی ہے یعنی ہبہ کا وقت پہلے بیان کیا ہے اور خریداری کا وقت اس کے بعد بیان کیا ہے تو دعوی اور بینہ میں موافقت موجود ہے لھذا دعوی مقبول اور بینہ قبول ہوگا شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کا قول ,,تقبل وقبلہ لا،، دونوں صورتوں کی طرف راجع ہے یعنی یوں کہا ہو کہ پہلے تو اس نے مجھے ہبہ کر دیا اور پھر ہبے سے انکار کر دیا تو اس کے بعد میں نے ان سے خرید لیا اور یا یہ نہ کہا ہو کہ اس نے مجھے ہبہ کر دینے سے

انکار کیا اور پھر میں نے ان سے خرید لیا یہ نہ کہا ہو اس صورت میں بھی جب گواہوں نے دعوے کے موافق گواہی دیدی تو گواہی قبول ہوگی۔

اس لئے کہ ہبہ کا دعوی کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ شئی موہوب واہب کی ملکیت ہے اب جب بلال نے یہ دعوی کیا کہ عمران نے یہ گھر مجھے ہبہ کر دیا ہے ۱۰ رجب ۱۴۲۸ھ کو اور گواہ اس بات پر قائم کر دئے کہ یہ گھر میں نے عمران سے خریدا ہے یکم رجب ۱۴۲۸ھ کو تو یہ گواہ قبول نہ ہوں گے کیونکہ دعوی میں تناقض ہے اس لئے کہ ۱۰ رجب کو ہبہ کا دعوی کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ ہبہ کے وقت واہب اس مکان کا مالک تھا اور اس کے بعد یہ دعوی کرنا کہ میں یکم رجب کو یہ مکان عمران سے خریدا ہے اس بات کا اقرار ہے ۱۰ رجب کو عمران اس مکان کا مالک نہیں تھا اور یہ تو اپنے اقرار سے رجوع کرنا ہے تو اس صورت میں دعوی اور بینہ میں تناقض ہے اس لئے یہ بینہ قبول نہ ہوگا۔

لیکن اگر اس نے یہ دعوی کیا کہ عمران نے یہ مکان مجھے ہبہ کر دیا تھا یکم رجب کو اور پھر یہ دعوی کیا کہ ۱۰ رجب کو میں نے اس سے یہ مکان خرید لیا ہے اور اس پر بینہ بھی پیش کر دئے تو یہ بینہ قبول ہوگا کیونکہ اس میں تناقض نہیں ہے اس لئے کہ یہ دعوی کرنا کہ عمران نے یکم رجب کو مکان مجھے ہبہ کیا تھا اس صورت میں بھی عمران کی ملکیت کا دعوی کرنا ہے اور پھر یہ کہنا کہ میں نے ۱۰ رجب کو اس سے خرید لیا ہے تب بھی عمران کی ملکیت کا دعوی کرنا ہے اور جب دونوں دعووں میں عمران کی ملکیت کا اقرار ہے تو اس صورت میں دعوی اور بینہ میں تناقض نہیں ہے اس لئے کہ اگر ہبہ کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو مدعی کی ملکیت ثابت ہو جائے گی ہبہ کے ذریعے اور اگر بیع صحیح تسلیم کر لی جائے تو مدعی کی ملکیت ثابت ہو جائے گی شراء کے ذریعے تو اس صورت میں اس کا دعوی اور مضبوط ہو جائے گا اور اس میں تناقض نہ رہے گا۔

ومن ادعی ان زیدا اشتری جاریته فانکر وترک المدعی خصومته حل له وطیها لانه اذاتعذر للبائع حصول الثمن من المشتری فات رضاء البائع فیستبد بفسخه لاسیمااذاجحد المشتری فان جحوده فسخ من جهته

ترجمہ: اور جس کسی نے دعوی کیا کہ زید نے اس کی باندی خریدی ہے اور زید نے انکار کیا اور مدعی نے بھی خصومت چھوڑ دی تو حلال ہے بائع کیلئے اس کے ساتھ وطی کرنا اس لئے کہ جب بائع کیلئے مشتری سے ثمن کا حصول متعذر ہو گیا تو بائع کی رضامندی فوت ہوگئی تو وہ اس کے فسخ کرنے میں مستقل ہے خاص کر جب مشتری نے انکار کیا کیونکہ مشتری کا انکار کرنا فسخ ہے اس کی جانب سے۔

تشریح: مشتری کا خریداری سے انکار کرنے کا حکم:

صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے پاس ایک باندی ہے تو عمران نے زید پر دعوی کیا کہ تو نے یہ باندی مجھ سے خرید لی ہے اور زید نے اس سے انکار کردیا کہ میں نے تو آپ سے باندی نہیں خریدی ہے اور بائع یعنی عمران نے بھی اس کے ساتھ خصومت چھوڑ دی تو بائع (عمران) کیلئے اس باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال اور جائز ہے اس لئے کہ بائع کیلئے مشتری سے ثمن وصول کرنا متعذر ہوگیا اور جس صورت میں بائع کیلئے مشتری سے ثمن وصول کرنا متعذر ہوجائے تو اس صورت میں بائع تنِ تنہا عقد کو فسخ کرسکتا ہے کیونکہ جب بائع کیلئے مشتری سے ثمن سے وصول کرنا متعذر ہوگیا تو بائع کی رضا فوت ہوگئی اور بائع کی رضا فوت ہونے سے چونکہ بیع کا رکن فوت ہوجاتا ہے اس لئے بائع کی رضامندی فوت ہونا موجب فسخ ہوگا اور جب بائع کی رضامندی فوت ہونا فسخ کو واجب کرتا ہے تو بائع اس عقد کو فسخ کرنے میں مستقل ہوگا جب بائع فسخ کرنے میں مستقل ہے تو نفس بائع کے فسخ کرنے سے بیع فسخ ہوجائے گی اور جب بیع فسخ ہوگئی تو بائع کیلئے باندی کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور خاص طور پر جب مشتری نے انکار بھی کردیا تو مشتری کی جانب سے انکار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ مشتری نے اپنی جانب سے بیع فسخ کردی ہے اور اب بائع کی طرف سے خصومت چھوڑنا اور اس کا پختہ عزم کرنا بائع کی جانب سے بھی بیع فسخ کرنا ہے گویا کہ جانبین سے بیع فسخ ہوگئی اور جب جانبین سے بیع فسخ ہوجاتی ہے تو بائع کیلئے مبیع میں تصرف کا حق حاصل ہوجاتا ہے اسلئے بائع کیلئے باندی کی ساتھ وطی کرنا حلال ہے۔

وصدق المقر بقبض عشرة اى قال قبضت من فلان عشرة دراهم ان ادعى انها زيوف اونبهرجة لامن ادعى انها ستوقة ولامن اقر بقبض الجياد اوحقه او الثمن اوبالاستيفاء اى قال استوفيت منه عشرة دراهم لان الاستيفاء يدل على الكمال والزيف مايرده بيت المال كالنبهرجة للتجار والستوقة ماغلب غشه الزيف والنبهرجة من جنس الدراهم التى فضته غالبة على الغش الاانهما بالنسبة الى الجيد يكون فضتهمااقل الاان رداء ة الزيف دون دراء ة النبهرجة فالزيف لايرده التجار ويجرى فيه المعاملة الاان بيت المال لايقبله فان بيت المال لايقبل الاماهو جيد غاية الجودة والنبهرجة يرده التجار والنبهرج الباطل والردى من الشىء الدرهم النبهرج قيل مابطل سكته وقيل الذى فضته درية وقيل الغالب الفضة وهو معرب بنهره وفى المغرب لم اجده بالنون والستوقة تريب سه تويه اى داخله نحاس مطلى بالفضة .

ترجمہ: اور تصدیق کی جائے گی دس پر قبضہ کرنے والے کی یعنی کہا کہ میں نے فلاں سے دس دراہم قبضہ کئے ہیں اگر دعوی کیا کہ وہ کھوٹے ہیں یا نبہرجہ ہیں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی جس نے دعوی کیا کہ وہ ستوقہ ہیں اور نہ اس کی جس نے اقرار کیا جید پر قبضہ کرنے کا یا اپنے حق پر قبضہ کرنے کا یا ثمن پر قبضہ کرنے کا یا پورے پر قبضہ کرنا کا یعنی کہا کہ میں نے اس سے دس دراہم وصول کر لئے ہیں کیونکہ استیفاء دلالت کرتا ہے کمال پر اور زیف وہ ہے جس کو بیت المال رد کرے جیسے کہ نبہرجہ تاجر رد کرتے ہیں اور ستوقہ وہ ہے جس پر کھوٹ غالب ہو زیف اور نبہرجہ ان دراہم کی جنس میں سے ہیں جس میں چاندی غالب ہو کھوٹ پر ہاں جید کے اعتبار سے ان دونوں کی چاندی کم ہوتی ہے البتہ زیف کی ردائت نبہرجہ کی ردائت سے کم ہوتی ہے زیف کو تاجر لوگ رد نہیں کرتے اور اس میں معاملات بھی جاری ہوتے ہیں البتہ بیت المال اس کو قبول نہیں کرتا اس لئے کہ بیت المال قبول نہیں کرتا مگر وہ جو کھرا ہوا انتہا درجے کھرا اور نبہرجہ کو تاجر لوگ بھی رد کرتے ہیں نبہرج باطل اور ردی چیز کو کہتے ہیں اور درہم نبہرج وہ ہے جس کا سکہ باطل ہو اور کہا گیا ہے کہ وہ ہے کہ جس کی چاندی ردی ہو اور کہا گیا ہے کہ وہ ہے کہ جس پر چاندی غالب ہو اور یہ معرب ہے نبہرہ کا اور مغرب میں ہے کہ میں نے نون کے ساتھ نہیں پایا اور ستوقہ معرب ہے سہ تو یہ سے جس کا اندرونی حصہ تانبے کا ہو اور اوپر چاندی کا پانی چڑھا گیا ہو۔

تشریح: دراہم پر قبضہ کرنے کے بعد اس میں عیب کا دعوی کرنا:

مسئلہ یہ ہے کہ عمران کے خالد پر دس دراہم بطور دین واجب ہیں خالد نے عمران کو وہ دس دراہم ادا کر دئے اور عمران نے اقرار کر لیا کہ میں نے خالد سے دس دراہم وصول کر لئے ہیں لیکن اس کے بعد یہ دعوی کیا کہ وہ دس دراہم تو کھوٹے ہیں یا نبہرجہ ہیں یعنی تاجر لوگ اس کو قبول نہیں کرتے تو اس صورت میں مدعی (عمران) کی تصدیق کی جائے گی یعنی مقر کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔ لیکن اگر عمران نے یہ کہا ہو کہ میں نے خالد سے دس دراہم لئے ہیں لیکن وہ ستوقہ ہیں یا یوں کہا ہو کہ قبضت الجیاد میں نے جید دراہم پر قبضہ کیا ہے یا یوں کہا کہ میں نے اپنے حق پر قبضہ کیا ہے یا میں نے اپنا ثمن وصول کیا ہے یا کہے کہ استوفیت میں نے پورا پورا وصول کر لیا ہے تو ان پانچوں صورتوں میں اس کے بعد مقر کا یہ کہنا کہ وہ کھوٹے ہیں قبول نہ ہوگا۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ زیوف اور نبہرجہ دراہم کی جنس سے ہیں یعنی زیوف اور نبہرجہ بھی دراہم ہیں لیکن اس میں تھوڑا سا غش ہوتا ہے اور جیاد میں غش نہیں ہوتا لھذا زیوف اور نبہرجہ بھی دراہم ہیں پس جب اس نے قبضہ کرنے کے بعد یہ کہا کہ وہ زیوف یا نبہرجہ ہیں تو گویا اس نے اپنے حق پر قبضہ کرنے سے انکار کیا جب اپنے حق پر قبضے سے انکار کیا تو منکر کا قول مع الیمین معتبر ہوتا ہے لھذا اس صورت میں مقر کا قول معتبر ہوگا اور زیوف یا نبہرجہ کو واپس کر کے مدیون سے جیاد دراہم لئے جائیں گے۔

لیکن اگر دراہم پر قبضہ کرنے کے بعد اس نے یہ کہا کہ وہ ستوقہ ہیں تو اس کا قول معتبر نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے پہلے کہا کہ میں نے دراہم پر قبضہ کرلیا ہے تو یہ اس بات کی صراحت ہے کہ اس نے دراہم پر قبضہ کرلیا ہے اور پھر جب کہتا ہے کہ وہ ستوقہ ہیں تو اس بات کا دعوی ہے کہ میں نے دراہم پر قبضہ نہیں کیا ہے پہلے کہا کہ قبضہ کیا ہے اور اب کہتا ہے کہ قبضہ نہیں کیا اور یہ صریح تناقض ہے دعوی میں اور جب دعوی میں ایسا تناقض ہو جس میں تطبیق دینا ممکن نہ ہو تو وہ دعوی قبول نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں مدعی کا دوسرا دعوی قبول نہ ہوگا اور یوں کہا جائے گا کہ اس نے دراہم پر قبضہ کرلیا ہے۔

اسی طرح جب اس نے کہا کہ میں نے دس دراہم جید پر قبضہ کرلیا ہے یا میں نے اپنا حق وصول کرلیا ہے یا میں نے ثمن وصول کرلیا ہے یا میں نے پورا پورا وصول کرلیا ہے تو ان صورتوں میں بھی اس کے بعد اس کا یہ دعوی کرنا کہ وہ تو زیوف ہیں معتبر نہ ہوگا اس نے یا تو صراحۃً یا دلالۃً دراہم دجیاد پر قبضہ کا اقرار کر چکا ہے جید کی صورت میں تو اقرار صراحۃً ہے اور اپنے حق۔ ثمن کی صورت میں جید کا اقرار دلالۃً ہے کیونکہ اس کا حق جیاد میں تھا اور ثمن بھی جیاد میں سے تھا تو اس کا اقرار ضمناً جیاد کا اقرار ہے اور ایک مرتبہ اقرار کرنے کے بعد پھر زیوف کا دعوی کرنا تناقض فی الدعوی ہے اور دعوی میں تناقض سے دعوی باطل ہوتا ہے۔

اسی طرح جب اس نے کہا کہ استوفیت تو اس صورت میں بھی دراہم جیاد پر قبضے کا دعوی ہے کیونکہ استیفاء کے معنی ہیں پورا پورا وصول کرنا اور پورا وصول کرنا اس وقت ہوگا جبکہ وصف کی رعایت بھی ملحوظ ہو اور دراہم میں چونکہ وصف جودت ملحوظ تھی اس لئے استوفیت کہنا اس بات کا اقرار ہے کہ میں نے اپنا دین وصف جودت کے ساتھ وصول کیا ہے اور اس کے بعد زیوف کا دعوی کرنا تناقض فی الدعوی ہے اور دعوی میں تناقض سے دعوی باطل ہو جاتا ہے اس لئے یہ دعوی ثانیہ معتبر نہ ہوگا اور دعوی اولی یعنی دراہم پر قبضہ کرنا باقی رکھا جائے گا۔

دراہم زیوف۔ نبہرجہ اور ستوقہ کی تعریف: چنانچہ فرماتے ہیں کہ زیوف اور نبہرجہ دونوں دراہم کی جنس سے ہیں دراہم جیاد کی نسبت سے اس کی چاندی کم ہوتی ہے تو دراہم زیوف وہ ہیں کہ جس کو بیت المال رد کرے لیکن تاجر لوگ اس کو اپنے معاملات میں استعمال کرتے ہیں اور نبہرجہ وہ دراہم ہیں جس کو تاجر بھی استعمال نہیں کرتے لیکن ہوتے دراہم ہیں یعنی نبہرجہ ردی ہونے میں زیوف سے بھی زیادہ ردی ہیں۔

فرماتے ہیں کہ نبہرج باطل اور ردی چیز کو کہا جاتا ہے۔

درہم نبہرج کس درہم کو کہتے ہیں تو بعض نے کہا ہے کہ درہم نبہرج وہ ہے کہ جس کا سکہ باطل ہو اور بعض نے کہا ہے کہ جس کی چاندی ردی ہو اور بعض نے کہا ہے کہ جس میں چاندی غالب ہو اور غش مغلوب ہو لیکن پھر غش بہت زیادہ ہے اور

مغرب نامی لغت کی کتاب میں ہے کہ یہ نبہرج نہیں ہے بلکہ نبہرج ہے یعنی با نون پر مقدم ہے اور یہ لفظ معرب ہے یعنی اصل میں عجمی لفظ ہے جس کو عربی بنایا گیا ہے۔

اور ستوقہ معرب ہے سہ تو یہ سے یہ بھی عجمی لفظ ہے ستوقہ یا تو وہ دراہم ہیں جس میں کھوٹ غالب ہو اور چاندی مغلوب ہو اور یا وہ دراہم ہی نہیں ہے بلکہ اصل میں تانبہ ہے جس پر چاندی کا پانی چڑھا گیا ہو۔

وقولہ لیس لی علیک شیء للمقر بالالف یبطل اقرارہ وبل لی علیک الالف بعدہ بلاحجۃ لغو

فان قال المدعی علیہ عقیب دعوی مال ماکان لک علی شیء قط فاقام المدعی البینۃ علی الف وھو علی القضاء او الابراء قبلت ھذہ خلافا لزفرؒ لان القضاء یقتضی سبق حق وکذا الابراء وقد قال ماکان لک علی شیء قب فلایصدق فی دعوی القضاء والابراء قلنا القضاء قد یکون بلاحق وکذالابراء فان المدعی قدیبرأ عن حق ثابت فی زعمہ وان لم یکن ثابتا فی الحقیقۃ .

ترجمہ: اور مقرلہ کا یہ کہنا کہ میرا آپ کے اوپر کچھ نہیں ہزار کے اقرار کرنے والے کو باطل کرتا ہے اس کا اقرار بلکہ میرا آپ کے اوپر ہزار ہے اس کے بعد حجت کے بغیر لغو ہے پس اگر مدعی علیہ نے کہا مال کے دعوی کے بعد کہ آپ کی میرے اوپر کوئی چیز نہیں تھی کبھی بھی تو مدعی نے گواہ قائم کردئے ہزار روپے پر اور مدعی علیہ نے ادا کرنے پر یا بری کرنے پر تو یہ بینہ قبول ہوگا بخلاف امام زفرؒ کے کیونکہ ادا کرنا تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ پہلے حق تھا اور اسی طرح ابراء بھی اور حالانکہ وہ کہہ چکا ہے کہ آپ کی میرے اوپر کوئی چیز کبھی بھی نہیں تھی تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی ادا کرنے یا بری کرنے کے دعوی میں ہم کہتے ہیں کہ ادا کرنا کبھی بغیر حق کے بھی ہوتا ہے اسی طرح بری کرنا بھی پس بیشک مدعی کبھی برائت کا اظہار کرتا ہے اس حق سے جو ثابت ہو اس کے گمان میں اگرچہ حقیقت میں ثابت نہ ہو۔

تشریح: اقرار رد کرنے کے بعد پھر اقرار کرنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد کے سامنے اس بات کا اقرار کیا کہ آپ کا میرے اوپر ایک ہزار روپے کا قرضہ ہے اور خالد نے اس سے انکار کیا کہ میرا تو آپ پر کچھ واجب نہیں ہے یعنی خالد نے زید کا اقرار رد کیا اور اس کے بعد خالد نے زید پر دعوی کیا کہ میرے آپ کے اوپر ہزار روپے ہیں تو اس صورت میں خالد کا یہ دعوی معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ جب ایک دفعہ مقرلہ نے مقر کا اقرار رد کردیا تو رد ہوگیا کیونکہ اقرار صرف مقرلہ کے رد کرنے سے رد ہوجاتا ہے اور اس کے بعد مقرلہ کا یہ کہنا کہ میرے آپ کے اوپر ہزار روپے ہیں یہ ایک الگ دعوی ہے جس پر۔

یا تو بینہ پیش کرنے کی ضرورت ہے اور یا مقر کی طرف سے تصدیق کی ضرورت ہے پس جب نہ مقرلہ نے بینہ پیش کیا ہے اور نہ ہی مقر نے اس کی تصدیق کی ہے تو اس صورت میں مقرلہ کی تصدیق نہ کی جائے گی اور اس کے رد کرنے سے اقرار رد ہو جائے گا اور اگر خالد (مدعی) نے زید (مدعی علیہ) سے کہا ،،لی علیک الف،، کہ میرے آپ کے اوپر ایک ہزار روپے ہیں اور مدعی علیہ نے مدعی کے دعوی کے بعد کہا کہ ،،ماکان لک علی شیء قط،، یعنی آپ کا میرے اوپر کبھی کچھ نہیں تھا یعنی مدعی علیہ نے علی سبیل الاستغراق زمانہ ماضی میں مال واجب ہونے کی نفی کی اس کے بعد مدعی نے اپنے دعوے پر بینہ پیش کیا کہ میرے آپ کے اوپر ہزار روپے ہیں اور مدعی علیہ نے بھی گواہ پیش کردئے کہ میں نے تو آپ کو ایک ہزار روپے ادا کردئے ہیں یا اس بات پر بینہ پیش کر دیا کہ آپ نے مجھ کو ہزار روپے سے بری کر دیا ہے تو مدعی علیہ کا قضاء یا ابراء پر بینہ پیش کرنا مقبول ہوگا۔

امام زفرؒ کے نزدیک مدعی علیہ کا قضاء یا ابراء پر بینہ پیش کرنا قبول نہ ہوگا کیونکہ قضاء یا ابراء اس بات کی علامت ہے کہ مدعی علیہ وجوب مال کا اقرار کرتا ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے وجوب مال کا انکار کر چکا ہے پس یہ تو دعوی میں تناقض ہو گیا اور دعوی میں تناقض سے دعوی فاسد ہو جاتا ہے اور جب دعوی فاسد ہو گیا تو اس پر بینہ بھی قبول نہ ہوگا جب مدعی علیہ کا دعوی باطل ہو گیا تو مدعی کا بینہ قبول ہوگا قضاء یا ابراء کے بارے میں اور مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے واجب ہوں گے۔

قلنا القضاء قد یکون: ہماری دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کے وجوب مال اور ادائے مال یا ابراء میں توفیق ممکن ہے اس لئے تناقض نہیں رہے گا اور توفیق اس طرح ممکن ہے کہ کبھی کبھار جھگڑا ختم کرنے کیلئے ناحق مال کو بھی ادا کر دیا جاتا ہے اور اس سے برائت حاصل کر لی جاتی ہے یعنی ادائیگی جس طرح بجا اور حق طریقہ پر ہوتی ہے اسی طرح طرح بے جا اور ناحق طریقے پر بھی ہوتی ہے پس مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ آپ کا میرے اوپر کچھ نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ حق طور پر آپ کا میرے اوپر کچھ نہیں ہے اور جو میں نے ادا کیا ہے وہ تو جھگڑا ختم کرنے کیلئے ناحق طور پر تھا اور ابراء (بری کرنا) مدعی کے گمان میں اس حق سے ہے جو اس کے گمان میں ثابت ہے اور حقیقت میں اگرچہ ثابت نہیں ہے پس جب دونوں دعوں میں توفیق ممکن ہے تو تناقض نہیں رہا اور جب تناقض نہیں ہے تو مدعی علیہ کا یہ دعوی کرنا کہ میں نے ادا کر دیا ہے یا آپ نے مجھے بری کر دیا ہے تو یہ دعوی قبول ہوگا اور اس پر بینہ بھی قبول ہوگا۔

وان زاد علی انکارہ ولا اعرفک ردت ای قال ماکان لک علی شیء قط ولا اعرفک ثم اقام بینة علی القضاء او الابراء لاتقبل لتعذر التوفیق لانہ لایکون بین الاثنین اخذ واعطاء ومعاملة وابراء بدون المعرفة وذکر القدوری انہ تقبل ایضا لان المحتجب او المخدرة قدیأمر بعض وکلائہ بارضائہ ولایعرفہ

ثم یعرفه بعد ذلک فامکن التوفیق واعلم ان امکان التوفیق هل یکفی فی دفع التناقض او لابد من ان یصرح بالتوفیق اختلف فیه المشائخ وجه الاول ان مع امکان التوفیق لایتحقق التناقض فیحمل علیه صیانة لدعواه عن البطلان وجه الثانی انه لابد للدعوی منالصحة یقیناً فامکان الصحة لایبطل حق المدعلی علیه اذاعرفت هذا فاقول فی کل صورة یقع الشک فی صحة الدعوی لانقول ان امکان الصحة کاف کمااذاادعی الهبة فسئل بینته فلم یقدر فادعی الشراء فاقام بینة عی الشراء من غیر ان یبین ان الشراء قبل وقت الهبة اوبعده لاتقبل البینة لانه یحتمل ان یکون الشراء قبل وقت الهبة وعلی هذا التقدیر لایصح دعوی الشراء علی مامر ویحتمل ان یکون الشراء بعد وقت الهبة وعلی هذاالتقدیر یصح دعوی الشراء کمامر فاذاوقع الشک فی صحة الدعوی لانصححه بالشک لان غایة مافی الباب ان شرائه کان متحققا قبل وقت الهبة فیکون معنی دعوی الهبة انی کنت اشتریتها منه لکن ارتفع ذلک العقد ثم صار ملکاله ثم وهب منی فلابد من اقامة البینة علی الهبة فاذالم یکن له بینة لایصح دعواه ولایبطل حق المدعی علیه بالشک وفی کل صورة لایکون الشک فی صحة دعواه حتی یلزم ابطال حق المدعی علیه بالشک بقول امکان التوفیق کاف کمااذااقام البینة علی القضاء اوالابراء بعد انکاره المدعی به واقامة المدعی البینه علیه او اقام البینة علی الشراء بعد وقت الهبة تقبل فاحفظ هذه الضابطة فانه کثیر النفع ثم اعلم ان التناقض انمایمنع صحة الدعوی اذاکان الکلام الاول قد ثبت لشخص معین حقا حتی اذالم یکن کذلک لایمنع صحة الدعوی کما اذاقال لاحق لی علی احد من اهل سمرقند ثم ادعی شیئا علی واحد من اهل سمرقند یصح دعواه

ترجمہ: اور اگر اس نے اضافہ کیا اپنے انکار پر کہ میں تو آپ کو پہچانتا نہیں ہوں تو رد ہوگا یعنی کہا کہ آپ کی میرے اوپر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور میں تو آپ کو پہچانتا بھی نہیں ہوں اور پھر بینہ قائم کردیا ادا کرنے پر یا بری کرنے پر تو یہ بینہ قبول نہ ہوں گے توفیق کے متعذر ہونے کی وجہ سے کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین معاملہ اور ابراء نہیں ہوتا پہچان کے بغیر اور امام قدوری نے ذکر کیا ہے کہ بینہ اس میں بھی قبول ہوگا کیونکہ لوگوں سے غائب آدمی اور باپردہ خاتون کبھی اپنے بعض وکیلوں کو حکم کرتے ہیں مدعی کو راضی کرنے کا اور ان کو پہچانتے نہیں ہے اور پھر اس کے بعد پہچان لیتے ہیں تو توفیق ممکن ہے جان لو کہ امکان توفیق کافی ہے تناقض دفع کرنے کیلئے یا صراحۃً توفیق ضروری ہے اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اول کی وجہ یہ ہے کہ امکان

توفیق کے ساتھ تناقض متحقق نہیں ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا اس کے دعوے کو بطلان سے بچانے کیلئے اور ثانی کی وجہ یہ ہے کہ دعوی کیلئے صحیح ہونا ضروری ہے یقینی طور پر تو امکان صحت کے ساتھ مدعی علیہ کا حق باطل نہیں ہوتا جب آپ نے یہ پہچان لیا تو میں کہتا ہوں کہ جس صورت میں شک واقع ہوتا ہے دعوی کی صحت میں تو ہم نہیں کہتے کہ امکان صحت کافی ہے جیسے کہ جب اس نے ہبہ کا دعوی کیا تو اس سے گواہ طلب کر لئے گئے تو گواہ پیش کرنے پر قادر نہ ہوا تو اس نے خریداری کا دعوی کیا اور خریداری پر گواہ بھی پیش کر دیا اس بات کو بیان کئے بغیر کہ خریداری ہبہ کے وقت سے پہلے ہوئی ہے یا بعد میں تو بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ خریداری ہبہ کے وقت سے پہلے ہو اور اس تقدیر پر خریداری کا دعوی صحیح نہیں ہے جیسے کہ گزر گیا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ خریداری ہبہ کے وقت کے بعد ہو اور اس تقدیر پر خریداری کا دعوی صحیح ہے جیسے کہ گزر گیا پس جب شک واقع ہو گیا دعوی کی صحت میں تو صحیح نہیں قرار دیتے دعوے کو شک کی وجہ سے اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو جائے گی کہ اس کی خریداری متحقق ہے ہبہ کے وقت سے پہلے تو ہبہ کے دعوی کے معنی یہ ہوں گے کہ میں نے اس سے خرید لیا تھا لیکن یہ عقد ختم ہو گیا اور وہ چیز پھر اس کی ملکیت میں چلی گئی اور اس نے وہ چیز مجھے ہبہ کر دی تو ضروری ہے کہ ہبہ پر بینہ پیش کرے پس جب نہیں ہے اس کے پاس بینہ تو اس کا دعوی صحیح نہیں ہے اور مدعی علیہ کا حق شک کی وجہ سے باطل نہ ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ امکان توفیق کافی ہے جیسے کہ وہ بینہ قائم کرے ادائیگی یا بری کرنے پر مدعی بہ پر انکار کرنے کے بعد اور مدعی کے اس پر گواہ قائم کرنے کے بعد یا اس نے گواہ قائم کر دئے شراء پر ہبہ کے وقت کے بعد تو قبول ہوگا اس ضابطے کو یاد کرو اس لئے کہ اس میں نفع زیادہ ہے اور پھر جان لو کہ تناقض اس وقت صحت دعوی کیلئے مانع ہے کہ کلام اول کسی معین شخص کیلئے حق ثابت کرتا ہے لیکن اگر ایسا نہ ہو تو پھر صحت دعوی کیلئے مانع نہیں ہے جیسے کہ کہا کہ میرا کوئی حق نہیں ہے اہل سمرقند میں کسی پر اور پھر کسی چیز کا دعوی کیا اہل سمرقند میں سے کسی ایک پر تو دعوی صحیح ہے۔

تشریح: میں تو آپ کو جانتا نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ سابقہ مسئلے میں جب مدعی (خالد) نے مدعی علیہ (زید) پر ایک ہزار روپے کا دعوی کیا اور زید نے انکار کیا کہ میرے اوپر آپ کا کچھ واجب نہیں ہے اور مزید اس پر یہ اضافہ کیا کہ میں تو آپ کو پہچانتا نہیں ہوں تو مدعی (خالد) نے مدعی علیہ (زید) کے خلاف بینہ پیش کر دیا اس بات پر کہ زید پر مدعی کے ہزار روپے ہیں پس اس کے بعد مدعی علیہ (زید) نے بھی اس بات پر گواہ قائم کر دئے کہ میں وہ ہزار روپے ادا کر چکا ہوں یا مدعی نے مجھ کو اس سے بری کر دیا ہے تو مدعی علیہ کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ مدعی علیہ کے دونوں دعوؤں میں ایسا تناقض ہے جو رفع ہونے والا نہیں ہے اور اس میں توفیق دینا ممکن نہیں ہے اس

لئے کہ جب مدعی علیہ نے دین ادا کیا ہوگا تو مدعی نے اس کو قبول کیا ہوگا یعنی مدعی علیہ کی طرف دینا اور مدعی کی طرف سے قبول کرنا پایا گیا اور جب دونوں کے درمیان ایسا معاملہ ہوگیا تو ضرور دونوں کے درمیان معرفت اور پہچان ہوگی کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین ادائیگی اور وصول یابی معرفت کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی پس مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ لا اعرفک اور اس کے بعد یہ دعوی کرنا کہ میں تو ادا کر چکا ہوں یا آپ نے مجھے بری کردیا ہے یہ صریح تناقض ہے دعوے میں اور دعوی تناقض سے باطل ہوجاتا ہے پس جب مدعی کا علیہ دعوی باطل ہوگیا تو مدعی (خالد) کا دعوی صحیح ہوگا اور مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے کا ادا کرنا لازم ہوگا۔

ذکر القدوری : حضرت امام قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اس صورت میں مدعی علیہ کا بینہ قبول کرلیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی توفیق دینا ممکن ہے اس طور پر کہ مدعی علیہ ایک ایسا محجب شخص ہو یعنی ایسا شخص ہو جس کو اس کی عزیمت کی وجہ سے لوگ دیکھ نہیں پاتے اور وہ خود بھی لوگوں سے اختلاط نہیں کرتا یا مدعی علیہ ایک پردہ نشین عورت ہو اب مدعی ہر روز مدعی علیہ کے دروازے پر آتا ہے اور شور مچاتا ہے اور اپنے دین کا تقاضا کرتا ہے اس بے ہودہ حرکت سے شریف صاحب خانہ کو اذیت کا پہنچنا ایک لابدی امر ہے پس مدعی علیہ نے اس مصیبت سے نجات پانے کیلئے اپنے کسی وکیل کو حکم دیا کہ وہ اس کو مال دیکر خوش کردے اور دروازے سے ہٹادے حالانکہ مدعی علیہ پر حقیقۃً کچھ واجب نہیں تھا اور مدعی علیہ اس کو پہچانتا نہیں تھا پھر جب مدعی نے دعوی کیا اور کہا کہ میں تو وہی شور کرنے والا ہوں تو اب پہچان لیا اس تقریر کے بعد یہ بات ممکن ہے کہ مدعی علیہ پہلے یہ کہہ دے کہ تیرا میرے اوپر کوئی حق نہیں میں تو آپ کو جانتا بھی نہیں اور اس کے بعد ادا کرنے کا دعوی کرے کیونکہ یہ دونوں باتیں جمع ہوسکتی ہیں پس توفیق دینا ممکن ہے جب توفیق دینا ممکن ہے تو دعوے میں تناقض نہیں رہا جب تناقض نہ رہا تو مدعی علیہ کا دعوی ادائیگی بھی باطل نہ ہوگا۔

واعلم : جان لو کہ جب دو دعوؤں کے درمیان تناقض ہو تو اب اس کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ یہ صراحت کی گئی ہو کہ یہ تناقض میں توفیق اور تطبیق دینا بالکل ممکن ہو۔

(۲) دونوں دعوؤں کے درمیان توفیق کی صراحت کی گئی ہو یعنی اگرچہ ظاہراً تناقض ہے لیکن حقیقت میں تناقض نہیں ہے اس لئے کہ توفیق دینا ممکن ہے اور توفیق دی گئی ہے۔

(۳) توفیق قبول تو کرتا ہے لیکن اس میں توفیق کی صراحت نہ کی گئی ہو بلکہ صرف توفیق دینے کا امکان اور احتمال موجود ہو۔

پہلی صورت میں تو تناقض صحت دعوی کیلئے مانع ہے بالاتفاق اور دوسری صورت صحت دعوی کیلئے مانع نہیں ہے بالاتفاق اور

تیسری صورت میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

چنانچہ بعض مشائخ کے نزدیک دفع تناقض کیلئے امکان توفیق کافی ہے اور بعض مشائخ کے نزدیک دفع تناقض کیلئے امکان توفیق کافی نہیں ہے بلکہ توفیق کی صراحت ضروری ہے۔

وجہ الاول: جن حضرات کے نزدیک امکان توفیق کافی ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب امکان توفیق موجود ہے اور امکان تناقض بھی موجود ہے تو امکان توفیق اور امکان تناقض دونوں درجے اور مرتبے میں برابر ہو گئے اب نہ امکان توفیق کو امکان تناقض پر ترجیح دی جاسکتی ہے اور نہ امکان تناقض کو امکان توفیق پر ترجیح دی جاسکتی ہے بلکہ ایک جانب کو دوسری جانب پر ترجیح دینے کیلئے کسی قرینہ مرجحہ کی ضرورت ہے اور قرینہ مرجحہ امکان توفیق کو ترجیح دیتا ہے اس لئے کہ امکان توفیق میں ایک عاقل بالغ آدمی کے کلام کو لغو اور باطل سے بچانے پر محمول کرنا ہے لھذا امکان توفیق کی صورت میں اس کے دعوے کو بطلان سے بچادیا گیا اس لئے امکان توفیق کے ساتھ تناقض متحقق نہ ہوگا۔

وجہ الثانی: اور جن حضرات کے نزدیک بطلان دعوی کیلئے کہ امکان توفیق کافی نہیں ہے بلکہ صراحۃً توفیق ضروری ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ دعوی سننے اور قابل قبول ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ دعوی صحیح ہو یقینی طور پر اور دعوی اس وقت صحیح ہوتا ہے جبکہ دعوی میں تناقض نہ ہو جب دعوی کے اندر تناقض موجود ہو تو دعوی صحیح نہیں ہے بلکہ اس میں صحیح ہونے کا احتمال موجود ہے اور باطل ہونے کا بھی احتمال موجود ہے پس نفس امکان صحت کی وجہ سے مدعی علیہ کا حق باطل نہ ہوگا۔

اذا عرفت هذا: شارحؒ فرماتے ہیں کہ جب یہ دونوں باتیں تمہارے سامنے آگئیں تو میں ان دونوں کی روشنی میں ایک محاکمہ کرنا چاہتا ہوں۔

وہ یہ کہ جس صورت کے اندر شک صحت دعوی میں واقع ہو تو اس صورت میں امکان صحت دفع تناقض کیلئے کافی نہیں ہے مثلاً خالد (مدعی) نے زید (مدعی علیہ) پر یہ دعوی کیا کہ زید نے یہ گھر مجھے ہبہ کیا ہے تو مدعی سے پوچھا گیا کہ گواہ پیش کرو تو وہ گواہ پیش کرنے سے عاجز ہو گیا اور پھر اس نے دعوی کیا شراء کا کہ یہ گھر میں نے زید (مدعی علیہ) سے خریدا ہے اور خریداری پر خالد (مدعی) نے گواہ پیش کردئے گواہوں نے یہ گواہی تو دی کہ خالد نے زید سے گھر خریدا ہے لیکن گواہوں نے وقت بیان نہ کیا کہ خریداری ہبہ کے وقت سے پہلے تھی یا بعد میں تو اس صورت میں یہ بینہ قبول نہ ہوگا اس لئے کہ اس میں دو احتمال ہیں۔

(ا) یہ کہ خریداری پہلے واقع ہوئی ہے اور اس کے بعد ہبہ کا دعوی کیا گیا ہے تو اس تقدیر پر شراء کا دعوی صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ تو صریح تناقض ہے کیونکہ پہلے شراء ثابت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ گھر مشتری کی ملکیت میں ہے ہبہ کے وقت یعنی ہبہ کے

وقت واہب کی ملکیت نہیں ہے اور اس کے بعد ہبہ کا دعوی کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ گھر ہبہ کے وقت واہب کی ملکیت ہے اور یہ صریح تناقض ہے اور جب دعوی میں تناقض ہو تو دعوی قبول نہیں ہوتا اور جب دعوی قبول نہیں تو اس پر بینہ کا ترتب بھی نہیں ہوگا اس لئے بینہ قبول نہ ہوگا۔

(۲) اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ شراء کا دعوی ہبہ کے وقت کے بعد ہو یعنی پہلے یہ دعوی کیا کہ زید نے یہ گھر مجھے ہبہ کیا ہے اور اس کے بعد دعوی کیا کہ میں نے یہ گھر زید سے خریدا ہے تو اس تقدیر پر شراء کا دعوی صحیح ہے اس لئے کہ دونوں دعوؤں میں توفیق دینا ممکن ہے کہ پہلے زید نے ہبہ کیا تھا لیکن پھر اس نے ہبہ سے انکار کیا اور خالد کے پاس ہبہ پر بینہ نہیں تھے تو خالد نے زید سے یہ گھر خرید لیا اور اس کے بعد شراء کا دعوی کیا اور شراء پر بینہ موجود ہے تو چونکہ توفیق دینا ممکن ہے اس لئے یہ بینہ قبول ہوگا اور توفیق دینا اس لئے ممکن ہے کہ جب اس نے پہلے دعوی کیا کہ زید نے یہ گھر مجھے ہبہ کیا ہے تو اس بات کا اقرار ہے کہ زید گھر کا مالک ہے اور اس کے بعد یہ دعوی کرنا کہ میں نے زید سے خریدا ہے تو یہ بھی اس بات کا اقرار ہے کہ شراء کے وقت زید گھر کا مالک تھا تو دعوی میں تناقض نہیں ہے اس لئے بینہ قبول ہونا چاہئے پس جب شک صحت دعوی میں واقع ہوا (ایک توجیہ کے موافق دعوی صحیح ہے اور دوسری توجیہ کے موافق دعوی صحیح نہیں ہے) تو شک کی صورت میں ہم دعوی کو صحیح تسلیم نہیں کر سکتے اس لئے کہ جب شک صحت دعوی میں ہو تو بینہ قبول نہ ہوگا۔

غایۃ مافی الباب: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب شراء کا دعوی مقدم ہو ہبہ کے دعوے پر اور مدعی نے شراء پر بینہ پیش کر دیا اور اس وقت کے بعد ہبہ کا دعوی کیا تو اس صورت میں یہ دعوی شراء باطل نہ ہونا چاہیے اس لئے یہ بات تو یقینی ہے کہ شراء پر بینہ موجود ہے اور دعوے ہبہ پر بینہ موجود نہیں ہے تو شراء کا دعوی یقینی ہو گیا پس جب شراء کا دعوی یقینی ہے تو اس پر بینہ کا ترتب ہونا چاہئے اور دعوی شراء تسلیم کرنا چاہیے اور اس پر بینہ بھی قبول کرنا چاہیے کیونکہ دعوی شراء تو یقینی ہے۔

جواب: شارحؒ نے اس کا جواب دیدیا کہ جب شراء کا دعوی مقدم ہو اور ہبہ کا دعوی مؤخر ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مدعی (خالد) نے پہلے یہ گھر مدعی علیہ (زید) سے خریدا تھا اور پھر کسی وجہ سے یہ خریداری ختم ہو گئی اور گھر پھر مدعی علیہ (زید) کی ملکیت میں چلا گیا اور اس کے بعد زید نے پھر یہ گھر مجھے ہبہ کر دیا تو مدعی کا یہ کہنا کہ زید نے یہ گھر مجھے پھر ہبہ کر دیا ہے یہ ایک مستقل دعوی ہے اس پر بینہ پیش کرنا چاہیے کیونکہ دعوی بلا بینہ قبول نہیں ہوتا اور جب مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے ہبہ پر تو مدعی کا دعوی ہبہ صحیح نہ ہوگا پس جب اس کا دعوی صحیح نہیں ہے تو بینہ بھی قبول نہ ہوگا اور مدعی علیہ (زید) کا حق شک کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔

اور جس صورت کے اندر شک صحت دعوی میں نہ ہو حتی کہ لازم آئے مدعی علیہ کے حق کا باطل ہونا شک کی وجہ سے تو ہم کہتے ہیں

کہ امکان توفیق کافی ہے تناقض دفع کرنے کیلئے۔ مثلاً خالد نے زید پر دعوی کیا کہ آپ کے اوپر میرا ہزار روپے کا قرضہ ہے اور زید (مدعی علیہ) نے انکار کیا کہ میرے اوپر آپ کا قرضہ بالکل نہیں ہے تو خالد (مدعی) نے اس بات پر بینہ پیش کئے کہ میرا آپ پر ہزار روپے کا قرضہ ہے اور مدعی علیہ (زید) نے بھی اس بات پر بینہ پیش کیا کہ میں تو ہزار روپے آپ کو ادا کر چکا ہوں یا آپ نے مجھ کو اس سے بری کر دیا ہے تو اس صورت میں تناقض صحت دعوی میں نہیں ہے کیونکہ اس کا دعوی صحیح ہو سکتا ہے اس لئے کہ جب مدعی نے دعوی کیا ہزار روپے کا اور مدعی علیہ کو یقین ہے کہ میرے اوپر کچھ بھی واجب نہیں ہے لیکن پھر اس نے کچھ دیدیا بطور صلح یا یوں کہا کہ میرے اوپر حقیقت میں کچھ بھی واجب نہیں تھا لیکن آپ گمان کے مطابق جو واجب تھا اس سے بھی آپ نے بری کیا تھا پس جب تناقض صحت دعوی میں نہیں ہے تو امکان توفیق کافی ہے دفع تناقض کیلئے۔

یا مثلاً مدعی نے پہلے گواہ قائم کیا ہبہ پر اور پھر گواہ قائم کیا کہ میں نے اس سے خریدا ہے اور شراء پر بینہ بھی پیش کیا یعنی شراء کا وقت ہبہ کے وقت کے بعد بتلا دیا تو یہ بینہ قبول ہوگا کیونکہ توفیق ممکن ہے کما مر لھذا جس صورت کے اندر تناقض صحت دعوی میں نہ ہو تو امکان توفیق کافی ہے تناقض دفع کرنے کیلئے اور جس صورت میں تناقض صحت دعوی میں ہو تو اس صورت میں امکان توفیق کافی نہیں ہے تناقض دفع کرنے کیلئے۔

ثم اعلم: یہ ایک ضابطے کا بیان ہے ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ تناقض مانع ہے صحت کیلئے کہ جس میں ایک معین شخص کا حق ثابت ہوتا ہو اور پھر اس معین شخص کا حق باطل ہوتا ہو تو یہ تناقض مانع ہے صحت دعوی کیلئے جیسے ,,لاشی ءلی علیک اور پھر یہ کہنا بل لی علیک الف،، تو تناقض مانع ہے صحت دعوی کیلئے اس لئے اس میں موضوع شخص معین ہے لیکن موضوع اگر شخص معین نہ ہو بلکہ موضوع عام ہو جیسے کسی نے کہا کہ میرا سوات والوں پر کوئی بھی حق نہیں ہے اور اس کے بعد اس نے کہا کہ میرے عمران سواتی پر ہزار روپے واجب ہیں اور اس پر بینہ بھی پیش کیا تو اس کا یہ دعوی باطل نہ ہوگا بلکہ صحیح ہوگا اسلئے کہ تناقض متحقق ہونے کیلئے وحدات ثمانیہ میں اتحاد فی الجزء والکل بھی ضروری ہے اور یہاں پر یہ شرط موجود نہیں ہے اس لئے کہ میرا اہل سوات پر کچھ واجب نہیں یہ کل ہے اور عمران پر ہزار روپے واجب ہیں یہ جز ہے کل اور جز میں تناقض متحقق نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں تناقض متحقق نہ ہوگا۔

ومن اقام البينة على الشراء واراد الرد بعيب ردت بينة بائعه على برائته من كل عيب بعد انكاره بيعه ادعى رجل على اخر انى اشتريت منك هذا العبد بالف وسلمت اليك الالف فظهر فيه عيب فارده بالعيب فعليك ان ترد الثمن الى فانكر الخصم البيع فاقام المدعى بينة على البيع فادعى الخصم براءة المدعى من كل عيب واقام بينة عى ذلك لاتسمع للتناقض وعند ابى يوسفؒ تسمع قياساً على

المسئلة المذکورة وهی ما کان لک علی شیء قط والفرق لابی حنیفةؒ ومحمدؒ ان فی مسئلة الدین ان الدین قد یقضی وان کان باطلا وههنا دعوی البرائة من العیب یستدعی قیام البیع وقد انکره .

ترجمہ:اور جس نے بینہ قائم کیا شراء پر اور اس نے واپس کرنے کا ارادہ کیا عیب کی وجہ سے تو بائع کا بینہ رد ہوگا کہ گواہ ہر قسم عیب سے بری ہونے پر بعد اس کے کہ وہ انکار کر چکا ہے بیچنے سے ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ میں نے آپ سے یہ غلام خرید ا ہے ہزار روپے میں اور میں آپ کو ہزار روپے دے چکا ہوں اب اس میں عیب ظاہر ہوا ہے اور میں اس کو عیب کی وجہ سے واپس کرتا ہوں تو آپ پر لازم ہے کہ ثمن مجھے واپس کردے پس خصم نے بیع سے انکار کیا تو مدعی نے بینہ قائم کیا بیچنے پر پس خصم نے دعوی کیا مدعی کے ہر قسم عیب سے بری ہونے پر اور اس پر بینہ بھی قائم کئے تو یہ نہ سنا جائے گا تناقض کی وجہ سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سنا جائے گا وہ قیاس کرتے ہیں مسئلہ مذکورہ پر اور وہ ہے ما کان لک علی شیء قط اور فرق امام بو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں میں یہ ہے کہ مسئلہ دین میں دین کبھی ادا کیا جاتا ہے اگر چہ باطل ہو اور یہاں پر ہر قسم عیب سے برائت کا دعوی کرنا تقاضا کرتا ہے بیع کے قیام کا اور وہ اس کا انکار کر چکا ہے۔

تشریح بیع سے انکار کے بعد ہر قسم عیب سے برائت کا دعوی قبول نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی آدمی نے دوسرے آدمی سے کہا کہ میں نے آپ سے یہ غلام خرید ا تھا ہزار روپے میں اور ہزار روپے میں آپ کو دے چکا ہوں لیکن اس غلام میں عیب ہے اس عیب کی وجہ سے میں یہ غلام آپ کو واپس کرتا ہوں لھذا آپ پر لازم ہے کہ میرا ثمن مجھے واپس کردے (عیب سے وہ عیب مراد ہے جو مشتری کے پاس اتنی مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا جیسے زائد انگلی وغیرہ) تو اس دوسرے آدمی نے انکار کیا کہ میں نے تو آپ کو غلام نہیں بیچا تو آپ سے کیسے غلام واپس لوں کیونکہ میں نے تو آپ کو بیچا نہیں ہے اس پر مدعی نے بینہ قائم کر دیا کہ مدعی نے اس آدمی سے یہ غلام خرید ا ہے اس کے بعد مدعی علیہ نے دعوی کیا کہ مدعی ہر قسم عیب سے بری ہے یعنی میں نے مدعی (مشتری) سے ہر عیب سے بری ہونے کی شرط کر لی تھی لھذا اس شرط کے مطابق میں ہر قسم عیب سے بری ہوں تو مدعی علیہ (بائع) کا یہ بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ دونوں دعووں میں تناقض ہے اس لئے کہ مدعی علیہ کا ہر قسم عیب سے بری ہونے کا دعوی کرنا بیع کو وصف سلامت سے وصف غیر سلامت کی طرف متغیر کرنا ہے کیونکہ عقد بیع کا تقاضا یہ ہے کہ مبیع ہر قسم کے عیب سے پاک اور سالم ہو مگر جب یہ شرط لگا دی گئی تو اب مبیع کا سالم ہونا ضروری نہیں ہے اور عقد کو سلامتی سے غیر سلامتی کی طرف متغیر کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اصل عقد موجود ہو کیونکہ صفت کا تصور موصوف کے بغیر ممکن نہیں ہے پس مدعی علیہ کا شرط برائت کا دعوی کرنا اصل عقد کا دعوی کرنا ہے حالانکہ مدعی علیہ اصل عقد کا انکار کر چکا ہے اور یہ

مدعی علیہ کے دعوی میں سراسر تناقض ہے اور دعوی کے اندر تناقض کی صورت میں دعوی قبول نہیں ہوتا جب دعوی قبول نہیں تو اس پر بینہ کا ترتب بھی نہ ہوگا اس لئے اس صورت میں مدعی علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا۔

لیکن حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس مسئلے میں بھی مدعی علیہ (بائع) کا بینہ قبول ہوگا وہ اس مسئلے کو قیاس کرتے ہیں سابقہ مسئلے پر یعنی جس طرح سابقہ مسئلہ ,,ما کان لک علی شیء قط،، میں توفیق دینا ممکن ہے اسی طرح اس مسئلے میں بھی دونوں دعوؤں کے درمیان توفیق دینا ممکن ہے توفیق اس طرح دی جائے گی کہ جب اس نے کہا کہ میں نے آپ کو یہ غلام فروخت نہیں کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے اور آپ کے درمیان بیع نہیں ہوئی لیکن مدعی نے بیع کا دعوی کیا تو میں نے اس سے درخواست کی کہ مجھ کو غلام کے ہر عیب سے بری کردو چنانچہ مدعی نے میری درخواست کی بناء پر مجھ کو ہر عیب سے بری کردیا گویا مدعی علیہ نے مدعی کے دعوی کرنے سے پہلے زمانہ میں بیع کا انکار کیا اور دعوی کے وقت بیع کا اقرار کیا تو ان دونوں باتوں میں کوئی تناقض نہیں ہے اور جب مدعی علیہ کے دعوی میں تناقض نہیں ہے تو اس کا بینہ بھی قبول ہوگا۔

والفرق لابی حنیفةؒ: امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ یہ مسئلہ اور سابقہ مسئلہ ایک جیسے ہیں لیکن حضرات طرفین کے نزدیک دونوں مسئلوں میں فرق ہے تو شارح اس فرق کو بیان کررہا ہے فرماتے ہیں کہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ دین کبھی باطل اور ناحق طریقے پر بھی ادا کیا جاتا ہے جیسے کہ اس کی تفصیل سابق میں گزر گئی ہے لیکن عیب سے برائت کا دعوی کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ بیع موجود ہے کیونکہ عیب وصف ہے اور مبیع اصل ہے اور مبیع بیع سے حاصل ہوتی ہے اور وصف اصل کے بغیر موجود نہیں ہوتا اس لئے عیب سے برائت کا دعوی کرنا متضمن ہے بیع کے دعوے کو اور حالانکہ وہ پہلے بیع کا انکار کرچکا ہے اور یہ صریح تناقض ہے اور تناقض کی صورت میں دعوی قبول نہیں ہوتا لھذا سابقہ مسئلے میں توفیق دینا ممکن ہے اور اس مسئلے میں توفیق دینا ممکن نہیں ہے اسلئے اس مسئلے کو سابقہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

وذكر ان شاء الله تعالى فی آخر الصک يبطل كله وعندهما آخره وهو استحسان اى اذا كتب صک اقرار ثم كتب فی آخره كل من اخرج هذا الصک وطلب مافيه من الحق ادفع اليه ان شاء الله تعالى فقوله ان شاء الله ينصرف الى الكل عند ابی حنيفةؒ حتی يبطل جميع الصک وهو القياس كمافی قوله عبده حر وامرأته طالق ان شاء الله وعندهما ينصرف الى الأخر وهو الاستحسان لان الصک للاستيثا ق فالاستثناء ينصرف الى مايليه .

ترجمہ: اور ان شاء اللہ کا ذکر تحریر (دستاویز) کے آخر میں پوری تحریر کو باطل کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک آخر کو اور یہ استحسان ہے

یعنی جب کسی نے اقرار کی تحریر لکھی اور پھر اخر میں لکھا کہ جس نے یہ تحریر نکالی اور طلب کیا اس حق کو جو اس میں ہے تو اس کو سپرد کروں گا ان شاء اللہ تعالی تو اس کا یہ قول ان شاء اللہ لوٹتا ہے کل کی طرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ پوری دستاویز باطل ہوگی اور یہ قیاس کا تقاضا ہے جیسے کہ اس کے قول میں کہ اسکا غلام آزاد ہو اور اس کی بیوی پر طلاق ہو ان شاء اللہ اور صاحبین کے نزدیک لوٹتا ہے اخری کی طرف اور یہ استحسان ہے کیونکہ تحریر مضبوطی کیلئے ہوتی ہے تو استثناء لوٹے گا اپنے قریب کی طرف۔

تشریح تحریر کے آخر میں ان شاء اللہ لکھنا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک تحریر لکھی جس میں اس نے اپنے اوپر کچھ حقوق کا اقرار لکھا ہے کہ میرے اوپر فلاں کا یہ حق ہے یہ حق ہے اور پھر اس تحریر کے اخر میں لفظ ان شاء اللہ لکھ دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ پوری تحریر باطل ہوگی اور اس مقر پر کچھ بھی واجب نہ ہوگا اور حضرات صاحبین کے نزدیک ان شاء اللہ کا تعلق صرف اخری جملے سے ہوگا پوری تحریر باطل نہ ہوگی بلکہ صرف اخری حکم جو ان شاء اللہ کے ساتھ متصل ہے وہ باطل ہوگا۔

صاحبین کا قول استحسان پر مبنی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا قول قیاس پر مبنی ہے۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ دستاویز معاملے کی مضبوطی کیلئے لکھی جاتی ہے کہ اس سے پوری تحریر مضبوط ہو پس لفظ ان شاء اللہ کو پوری تحریر کی طرف پھیرنا اور پوری تحریر باطل کرنا خلاف اصل ہے اور جب پوری تحریر باطل کرنا خلاف اصل ہے تو لفظ ان شاء اللہ اس حکم کی طرف پھیر دیا جائے گا جو اس کے قریب اور متصل ہے۔

نیز کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو پس تحریر کا ہر جملہ ایک مستقل حکم ہے تو لفظ ان شاء اللہ اخیر کے مستقل جملہ سے متعلق ہو کر آخری جملہ کو باطل کرے گا اور باقی تحریر بدستور قائم رہے گی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلاشبہ کلام میں اصل یہ ہے کہ وہ مستقل ہو لیکن یہ اس وقت جبکہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل موجود نہ ہو اور اگر کلام کے مستقل ہونے کے خلاف پر کوئی دلیل موجود ہو تو پھر وہ کلام مستقل نہ ہوگا بلکہ غیر مستقل ہوگا اور یہاں پر دلیل موجود ہے اس طور پر کہ تمام جملے ایک دوسرے پر معطوف ہیں حرف عطف کے ذریعے اور حرف عطف تمام جملوں کو حکم میں متحد کرتا ہے لھذا تمام جملے حکم میں مشترک ہیں جب حکم سب کا ایک ہے تو معلوم ہوا کہ تمام جملے مستقل نہیں ہیں پس جب تمام جملے متحد نہیں تمام جملے ملکر ایک کلام ہو گیا اور ان شاء اللہ پورے کلام کی طرف راجع ہوگا اور پوری تحریر باطل ہوگی۔

نصرانی مات فقالت عرسه اسلمت بعد موته وقال ورثته لابل قبله صدقوا كمافى مسلم مات

فقالت عرسه اسلمت قبل موته وقالوا لابل بعده هذاعندناوعندزفرؒ فی المسئلة الاولی القول قولها لان الاسلام حادث فیضاف الی اقرب الاوقات ولنا ان سبب الحرمان ثابت فی الحال فیثبت فیمامضی تحکیماً للحال وهی تصلح حجة للدفع .

ترجمہ: ایک نصرانی مرگیا اس کی بیوی نے کہا کہ میں مسلمان ہوئی ہوں اس کی موت کے بعد اور اس کے ورثاء نے کہا کہ نہیں بلکہ اس کی موت سے پہلے تو ورثاء کی تصدیق کی جائے گی جیسے کہ ایک مسلمان مرگیا اور اس کی بیوی نے کہا کہ میں مسلمان ہوئی ہوں اس کی موت سے پہلے اور ورثاء نے کہا کہ نہیں بلکہ اس کی موت کے بعد یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک پہلے مسئلہ میں عورت کا قول معتبر ہوگا کیونکہ اسلام جدید ہے تو اس کو منسوب کیا جائے گا قریب تر اوقات کی طرف ہماری دلیل یہ ہے کہ سبب حرمان ثابت ہے فی الحال تو ثابت مان لیا جائے گا گزشتہ زمانے میں بھی حال کو حکم بناتے ہوئے اور اس میں صلاحیت ہے حجت دافعہ بننے کی۔

تشریح بیوی نے شوہر کی وفات کے بعد اسلام قبول کیا اور ورثہ انکار کرتے ہیں:

مسئلہ کی وضاحت سے پہلے استصحاب الحال کی تعریف سمجھ لیجئے استصحاب الحال اصول فقہ کی ایک اصطلاح ہے اس کے معنی ہیں ایک وقت میں کسی چیز کے ثبوت کا حکم کرنا دوسرے وقت میں اس کے ثبوت پر قیاس کرتے ہوئے اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یوں کہا جائے چونکہ حکم ماضی میں ثابت تھا اس لئے فی الحال بھی ثابت ہوگا جیسے حیات مفقود یعنی گم شدہ ماضی میں زندہ تھا تو فی الحال بھی زندہ ہوگا لھذا اس کی بیوی کے ساتھ نکاح صحیح نہ ہوگا اور اس کا مال تقسیم نہ کیا جائے گا

دوم یہ کہ یوں کہا جائے کہ چونکہ فی الحال حکم ثابت ہے اس لئے ماضی میں بھی ثابت ہوگا جیسے کہ ماء الطاحونہ یعنی پن چکی کا پانی فی الحال جاری ہے تو کہا جائے گا کہ ماضی میں بھی جاری تھا۔

استصحاب الحال ہمارے نزدیک حجت دافعہ ہے حجت مثبتہ نہیں ہے یعنی اس کے ذریعے کسی چیز کو دفع تو کیا جاتا ہے لیکن ثابت نہیں کیا جاتا اور امام زفرؒ کے نزدیک حجت مثبتہ ہے۔

اب مسئلہ کی وضاحت سن لیجئے مسئلہ یہ ہے کہ ایک نصرانی مرگیا پھر اس کی بیوی مسلمان ہوکر آئی اور یہ دعوی کیا کہ میں اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہوں اس کی موت کے وقت میں نصرانیہ تھی لھذا مجھے اس کی میراث میں سے میرا حق میراث ملنا چاہیئے کیونکہ موت کے وقت اتحاد دین موجود تھا لھذا اتحاد دین کی وجہ سے مجھے اس کی میراث میں حصہ ملے گا اور ورثاء کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ تو نے اسلام قبول کیا ہے اس کی موت کے سے پہلے یعنی اس کی موت کے وقت تو مسلمان تھی اور اختلاف دین موجود تھا اور

اختلاف دین کی وجہ سے تجھے میراث میں حصہ نہیں ملے گا تو ہمارے نزدیک ورثاء کا قول معتبر ہوگا بیوی کو میراث نہیں ملے گی۔
امام زفرؒ کے نزدیک اس مسئلے میں عورت کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ مسلمان ہونا عورت کے حق میں امر حادث ہے ایک نئی چیز ہے اور امر حادث کو اقرب الاوقات کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور اس عورت کے مسلمان ہونے کا قریبی وقت نصرانی کی موت کے بعد کا ہے نہ کہ اس کی موت سے پہلے کا پس اس کا مسلمان ہونا نصرانی کی موت کے بعد کی طرف منسوب کیا جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ یہ عورت اپنے نصرانی شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے اور جب اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے تو موت کے وقت چونکہ یہ بھی نصرانیہ تھی اس لئے اتحاد دین کی وجہ سے یہ عورت اپنی نصرانی شوہر کی میراث کی حقدار ہوگی۔

ولنا: ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ فی الحال اختلاف دین موجود ہے اور فی الحال یہ عورت میراث سے محروم ہے اور جو حکم فی الحال ثابت ہو وہ استصحاب الحال کی وجہ سے ماضی میں بھی ثابت ہوتا ہے پس یہ کہا جائے گا کہ یہ عورت جس طرح فی الحال اختلاف دین کی وجہ سے میراث سے محروم ہے اسی طرح نصرانی کی موت کے وقت بھی میراث سے محروم تھی اور نصرانی کی موت کے وقت اس وقت میراث سے محروم ہو سکتی ہے جبکہ یہ عورت اس کی موت سے پہلے مسلمان ہو چکی ہو پس ثابت ہوا کہ یہ عورت نصرانی کی موت سے پہلے مسلمان ہو چکی تھی اور یہی قول نصرانی کے ورثاء کا ہے اس لئے نصرانی کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا استصحاب الحال چونکہ حجت دافعہ ہے تو استصحاب کی وجہ سے عورت کو میراث محروم کیا جائے گا لیکن استصحاب الحال کی وجہ سے عورت کیلئے میراث ثابت نہیں کیا جاتا جیسے کہ پن چکی کے پانی کے باری میں اختلاف ہو پس اگر فی الحال پانی جاری ہو تو یوں کہا جائے گا کہ پوری سے مدت پانی جاری تھا اور اگر فی الحال منقطع ہو تو یوں کہا جائے گا کہ پوری مدت سے منقطع تھا نیز اس مسئلے میں عورت ورثاء پر میراث کا دعوی کر رہی ہے اور ورثاء منکر ہیں اور عورت کے پاس بینہ نہیں ہے اس لئے ورثا کا قول مع الیمین معتبر ہوگا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک مسلمان مر گیا اور اس کی بیوی پہلے نصرانیہ تھی مسلمان کی موت کے بعد وہ مسلمان ہو کر آئی اور کہا کہ میں اپنے شوہر کی موت سے پہلے مسلمان ہوئی تھی لھذا مجھے میراث ملنی چاہئے اس لئے کہ اتحاد دین موجود تھا موت کے وقت اور میت کے ورثاء کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ تو اس کی موت کے بعد مسلمان ہوئی ہے اور اختلاف دین موجود ہے لھذا تجھ کو میراث نہیں ملے گی تو اس صورت میں بھی ورثاء کا قول معتبر ہوگا اور عورت کو میراث نہیں ملے گی اس لئے کہ اگر عورت کو میراث دیدی جائے تو یہ استصحاب الحال کی بناء دی جائے گی یعنی یوں کہا جائے گا کہ یہ عورت فی الحال مسلمان ہے تو موت کے وقت بھی مسلمان تھی اور جب موت کے وقت مسلمان تھی تو اتحاد دین کی وجہ سے اس کو میراث ملنی چاہئے اور یہ استصحاب الحال حجت مثبتہ

بن جاتی ہے حالانکہ استصحاب الحال حجت دافعہ تو ہے لیکن حجت مثبتہ نہیں ہے۔
اور میراث سے محرومی اس لئے ہوگی کہ یوں کہا جائے گا کہ یہ عورت موت سے پہلے زمانے میں نصرانیہ تھی تو موت کے وقت بھی نصرانیہ ہوگی اور جب موت کے وقت نصرانیہ تھی تو اختلاف دین کی وجہ سے میراث سے محروم ہوگی تو فی الحال بھی میراث سے محروم ہوگی اس لئے کہ استصحاب الحال حجت دافعہ ہوسکتی ہے اور یہاں بھی ہم نے استصحاب الحال کی وجہ سے عورت کو میراث سے محروم کردیا کیونکہ میت کے ورثاء میراث کے حق کو دفع کرنے والے ہیں اس لئے استصحاب الحال ان کے حق میں حجت ہوگا

ومن قال هذا ابن مودِعي الميت لاوارث له غيره دفعهاالیه ای دفع الوديعة اليه ولو اقربابن آخر لمودعه وجحد الاول فهي له ای للمقرله الاول لان الاقرار الاول لم يكن له مكذب فصح ولايصح الثاني لان الاول مكذب له .

ترجمہ: اور جس نے کہا کہ یہ میرے فوت شدہ مودِع (امانت رکھنے والا) کا بیٹا ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو امانت اس کو سپرد کردے اور اگر دوسرے بیٹے کا بھی اقرار کیا اپنے مودع کے واسطے اور اول نے اس سے انکار کیا تو یہ مقرلہ اول کو ملے گا کیونکہ اقرار اول کیلئے کوئی جھٹلانے والا موجود نہیں ہے تو وہ صحیح ہے اور دوسرا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ پہلا اقرار اس کو جھٹلانے والا ہے۔

تشریح میت کے بیٹے کے واسطے ودیعت کا اقرار کیا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس زید کی امانت رکھی ہوئی ہے اور وہ مرگیا زید نے اقرار کیا کہ یہ آدمی میرے مودِع کا بیٹا ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو زید کو حکم دیا جائے گا کہ یہ امانت اس مقرلہ کو حوالہ کردے اسلئے کہ اگر وہ میت (مقرلہ) زندہ ہوتا اور زید اس کے واسطے اقرار کرتا تو زید کو حکم دیا جاتا کہ امانت اس کو حوالہ کردو تو اب اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس کے وارث کو حوالہ کردے کیونکہ وارث اس کا قائم مقام ہے اس لئے مال وارث کو دیا جائے گا۔
اس کے بعد ایک اور بیٹے کیلئے بھی اقرار کیا یعنی یہ کہا یہ بھی میت کا بیٹا ہے حالانکہ وہ پہلے کہہ چکا ہے اس ایک وارث کے علاوہ میت کا کوئی اور وارث نہیں ہے اور اب کسی دوسرے کو بھی میت کا وارث قرار دیا اور پہلے بیٹے نے اس کی تکذیب کی یعنی یہ کہا کہ یہ میت کا بیٹا نہیں ہے تو میراث مقرلہ اول کو ملے گی اس لئے کہ اقرار اول کیلئے کوئی مکذب (جھٹلانے والا) موجود نہیں ہے لھذا اس کا کوئی مزاحم نہیں ہے تو وہ معتبر ہوگا اور اقرار ثانی معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے لئے مکذب موجود ہے یعنی مزاحم موجود ہے اور وہ ہے اقرار اول لھذا مال مقرلہ اول کو ملے گا مقرلہ ثانی کو نہ ملے گا۔

ولایکفل غریم ولاوارث فی ترکة قسمت بین الغرماء واوالورثةبشهود لم یقولوا الانعلم له غریما ولاوارث اٰخر وهذاالاحتیاط ظلم ای اذاشهد الشهود للغرماء او الورثة ولم یقولوا لانعلم للمیت غریمااو وارثا اٰخر قسمت الترکة بینهم ولایوخذ منهم کفیلاوهذا الاحتیاط ظلم لانه ثبت حقهم ولم یعلم حق لغیرهم ولانه لم یوجد المکفول له وهذا عندابی حنیفةؒ وعندهما یأخذالقاضی کفیلاعنهم

ترجمہ: اور کفیل نہیں لیا جائے گا قرض خواہ سے اور نہ وارث سے اس ترکہ میں جو تقسیم کیا گیا ہو قرض خواہوں اور ورثاء کے درمیان گواہوں کی گواہی سے جنہوں نے نہ کہا ہو کہ ہمیں معلوم نہیں اس کے واسطے کوئی دوسرا قرض خواہ اور نہ وارث اور یہ احتیاط ظلم ہے یعنی گواہی دی گواہوں نے قرض خواہوں کے واسطے یا ورثاء کے واسطے اور انہوں نے نہ کہا ہو کہ ہمیں معلوم نہیں میت کے واسطے کوئی قرض خواہ یا کوئی دوسرا وارث تو ترکہ ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا اور ان سے کفیل نہ لیا جائے گا اور بعض قاضیوں نے اس میں احتیاط کی ہے اور انہوں نے ان سے کفیل لیا ہے اور یہ احتیاط ظلم ہے اس لئے کہ ان کا حق ثابت ہو چکا ہے اور غیر کا حق معلوم نہیں اور یہ بھی کہ مکفول لہ موجود نہیں ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک قاضی ان سے کفیل لے۔

تشریح کیا قاضی قرض خواہوں اور ورثہ سے کفیل لے گا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قرض خواہوں نے میت کے ذمہ اپنا دین ثابت کر دیا گواہوں کے ذریعہ اسی طرح ورثاء نے یہ ثابت کر دیا کہ ہمارے مورث مر گیا ہے اور ہم موجودہ لوگ میراث کے حقدار ہیں لھذا میراث ہمارے درمیان تقسیم کر دی جائے تو قاضی یہ مال تقسیم کرے گا اصل میں اس مسئلے کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) یہ کہ قاضی نے مال تقسیم کیا ہو قرض خواہوں اور ورثاء کے اقرار پر کہ انہوں نے اقرار کیا۔ ہے میت، پر ہمارا قرضہ ہیں یا ہماری میراث ہے تو اس صورت میں قاضی حاضرین سے کفیل لے گا بالاتفاق کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ کوئی اور قرض خواہ یا وارث نکل آئے تو اس کے قرضے کے ذمہ دار حاضرین ہوں گے۔

(۲) صورت یہ ہے کہ قاضی نے مال تقسیم کیا ہو گواہوں کی گواہی کی وجہ سے اور گواہوں نے یہ بھی کہا ہو کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ میت پر۔ ان لوگوں کا قرضہ ہے یا یہ لوگ میت کے وارثین ہیں اور ان لوگوں کے علاوہ اور قرض خواہ یا کوئی اور وارث ہمیں معلوم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی حاضرین سے کفیل نہیں لے گا بالاتفاق۔

(۳) صورت یہ ہے کہ قاضی نے مال تقسیم کیا گواہوں کی گواہی کی وجہ سے یعنی گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ لوگ، میت کے

قرض خواہ ہیں یا یہ لوگ میت کے وارثین ہیں لیکن یہ نہ کہا ہو کہ ہمیں معلوم نہیں کہ ان کے علاوہ کوئی اور قرض خواہ یا وارث ہے یا نہیں ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حاضرین سے کفیل نہیں لیا جائے گا اور مال حاضرین کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک قاضی حاضرین سے کفیل لے گا کہ اگر کوئی اور قرض خواہ یا وارث ظاہر ہو جائے تو یہ لوگ اس کے ذمہ دار ہوں گے کہ اس کا حصہ ادا کریں۔

صاحبین کی دلیل: صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قاضی غائبین کے نگہبانی کیلئے مامور ہے اور اس بات کا قوی امکان ہے کہ ترکہ میں کسی غائب کا حق ثابت ہو جائے تو قاضی پر لازم ہے کہ اس کے حق کی حفاظت کرے اور وہ اس طرح ممکن ہوگا کہ قاضی حاضرین سے کفیل لے لے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ قرض خواہوں اور ورثاء کا حق ثابت ہو چکا ہے قطعی طور پر جب حقیقۃً کوئی اور حقدار نہ ہو یا ظاہری طور پر موجود نہ ہو تو تقسیم کو موخر نہ کیا جائے گا اس لئے کہ جو چیز قطعاً یا ظاہراً ثابت ہو اس کو کسی امرِ موہوم کی وجہ سے مؤخر نہیں کیا جائے گا اور کسی قرض خواہ کا غائب ہونا یا وارث کا غائب ہونا امر موہوم ہے پس موجودہ قرض خواہوں اور ورثاء کو کفیل دینے کا مکلف بنا کر انکے حقوق کی ادائیگی کو مؤخر کرنا کفیل دینے کے زمانے تک مناسب نہیں ہے۔

نیز یہ بھی کہ اس صورت میں مکفول لہ مجہول ہے اور مکفول لہ کا مجہول ہونا صحت کفالہ کیلئے مانع ہے اس لئے اس سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔ اور بعض قاضیوں نے جو یہ احتیاط کی ہے کہ حاضرین سے کفیل لیا ہے یہ ظلم ہے یعنی سیدھی راہ سے ہٹنا ہے۔

وعقار اقام زيد حجة انه له ولاخيه ارثامن ابيهما قضى له بنصفه وترك باقيه مع ذى اليد بلاتكفيله جحد دعواه اولا هذاعند ابى حنيفةؒ فان ذا اليد قد اختاره الميت فلايقصر يده عماليس مدعيه حاضرا وعندهما ان جحد ذواليد لايترك الباقى فى يده لان الجاحد خائن فيؤخذ منه ويجعل فى يد امين وان لم يجحد ترك الباقى فى يده للابن الغائب واذاترك فى يده لايؤخذمنه كفيل والمنقول مثله وقيل يوخذ منه بالاتفاق اى اذاكانت المسئلة فى المنقول قيل هو على هذا الخلاف فانه اذاترك الباقى فى يده اذالم يجحد ففى صورة الجحود اولى لانه مضمون فى يده ولووضع فى يد اخر كان امانة فالاول اولى وقيل يؤخذ منه عند الجحود اتفاقاً۔

ترجمہ: ایک جائیداد ہے زید نے بینہ قائم کیا کہ یہ میری اور میرے بھائی کی ہے ہمیں والد سے میراث میں ملی ہے تو نصف

کا اس کیلئے حکم کیا جائے گا اور باقی کو چھوڑ دیا جائے گا صاحب قبضہ کے پاس اس سے کفیل لئے بغیر چاہے اس نے دعوے سے انکار کیا ہو یا نہ کیا ہو یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ صاحب قبضہ کو میت نے اختیار کیا ہے تو نہیں ہٹایا جائے گا اس کا قبضہ اس چیز سے جس کا مدعی حاضر نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر قابض نے انکار کیا تو باقی اس کے قبضے میں نہیں چھوڑا جائے گا کیونکہ انکار کرنے والا خائن ہے تو اس سے لی جائیگی اور امین کے قبضہ میں رکھ دی جائیگی اور اگر اس نے انکار نہ کیا ہو تو باقی کو اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا غائب بیٹے کیلئے اور جب باقی کو اس کے قبضے میں چھوڑ دیا گیا تو اس سے کفیل نہ لیا جائے اور منقولی چیز بھی اس کی طرح ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے کفیل لیا جائے گا بالاتفاق یعنی اگر مسئلہ منقولی چیز میں ہو تو کہا گیا ہے کہ اسی اختلاف پر ہے اسلئے کہ جب باقی اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا جاتا ہے جبکہ اس نے انکار نہ کیا ہو تو انکار کی صورت میں بطریقہ اولی چھوڑنا چاہئے کیونکہ یہ مضمون ہے اس کے قبضہ میں اور اگر دوسرے کے قبضے میں رکھ دیا جائے تو یہ امانت ہوگی تو پہلی صورت اولی ہے اور کہا گیا ہے کہ انکار کی صورت میں اس سے کفیل لیا جائے گا بالاتفاق۔

تشریح اگر ایک وارث حاضر ہو اور دوسرا غائب:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی (عمران) کے قبضے میں زمین ہے یا مکان ہے زید نے دعوی کیا اور گواہوں سے ثابت کیا کہ یہ مکان ہمارے والد صاحب نے میراث میں چھوڑا ہے اور والد صاحب مر گیا ہے اور یہ مکان میرے اور میرے بھائی خالد کے درمیان بطور میراث چھوڑا ہے لھذا یہ مکان میرے اور میرے بھائی خالد کے درمیان تقسیم کر دیا جائے اور ہمیں اسکا قبضہ دید یا جائے تو قاضی اس مکان کا نصف حصہ زید (حاضر) کو دیدے گا اور غائب کا حصہ قابض (عمران) کے قبضے میں چھوڑ دے گا کیونکہ جب زید نے دعوی کیا کہ یہ مکان ہمارا ہے تو قابض نے یا اقرار کیا ہوگا کہ جی ہاں یہ مکان آپ کے والد صاحب کا ہے میرے پاس بطور امانت یا عاریت ہے تو اس صورت میں غائب کا حصہ قابض کے پاس چھوڑ دیا جائے گا بالاتفاق اور اس سے کفیل بھی نہ لیا جائے گا لیکن اگر قابض نے انکار کیا کہ میرے پاس آپ کے والد صاحب کا مال و مکان وغیرہ کچھ نہیں ہے اور مدعی نے اس پر بینہ پیش کر دیا تو اس صورت میں نصف تو حاضر کو دیدیا جائے گا اور غائب کا نصف بھی قابض کے پاس چھوڑ دیا جائے گا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یعنی چاہے قابض اقرار کرے یا انکار کرے دونوں صورتوں میں غائب کا نصف اس سے نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کے پاس چھوڑ دیا جائے گا۔

اور صاحبین کے نزدیک اقرار کی صورت میں تو غائب کا نصف کا قابض کے پاس چھوڑ دیا جائے گا لیکن انکار کی صورت میں غائب کا نصف اس سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے گا کیونکہ انکار کی وجہ سے قابض خائن ہو گیا اور خائن کے پاس مال

نہیں چھوڑا جاتا ہے لھذا اس سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل: امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قابض میت کی طرف سے مختار ہے یعنی میت نے اس کو پسند کیا ہے پس جب تک اصل مدعی حاضر نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا قبضہ ختم نہیں کیا جائے گا اور رہی یہ بات کہ وہ خائن ہے اس سے کون لے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قاضی کو معلوم ہے کہ اس کے پاس غائب کا مال موجود ہے تو قاضی اپنی قوت کی بناء پر اس سے مال وصول کر سکتا ہے۔

والمنقول مثلہ: مال منقول بھی مذکورہ مسئلے کی طرح ہے یعنی اگر ایک شخص حاضر ہو گیا اور کہا یہ مال منقول میرے اور میرے بھائی کا ہے ہمارے والد صاحب نے ہمارے لئے بطور میراث چھوڑا ہے تو اس صورت میں بھی حاضر کا نصف تو اس کو دیا جائے گا اور غائب کے نصف کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ اگر قابض نے اقرار کیا کہ جی ہاں یہ آپ کے والد صاحب کا مال ہے میرے پاس رکھا ہوا تھا تو اس صورت میں غائب کا نصف اس سے نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کے پاس چھوڑ دیا جائے گا اور اگر اس نے انکار کیا کہ میرے پاس تو آپ کے والد صاحب کا مال نہیں ہے اور پھر بینہ کے ذریعے اس پر مال ثابت کر دیا گیا تو اس صورت میں بعض حضرات نے کہا ہے کہ غائب کا نصف بھی اس سے لیا جائے گا اور کسی امین کے پاس رکھا جائے گا بالاتفاق امام صاحب کے نزدیک بھی اور صاحبین نزدیک بھی۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ اسمیں بھی اختلاف ہے یعنی صاحبین کے نزدیک اس سے لیا جائے گا اور امین کے پاس رکھا جائے گا ور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کے پاس چھوڑ دیا جائے گا جیسے کہ جائیداد اس کے پاس چھوڑ دی جاتی ہے۔

پہلی روایت کی وجہ: پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال منقول حفاظت کا محتاج ہے پس جب اس نے انکار کیا تو اس نے حفاظت چھوڑ دی لھذا اس سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے گا تا کہ وہ اس کی حفاظت کرے برخلاف جائیداد کے کیونکہ وہ بذات خود محفوظ ہے۔۔ اس لئے جائیداد اس سے نہیں لی جائے گی۔

دوسری روایت کی وجہ: دوسری روایت کہ جس میں صاحبین کے نزدیک مال منقول قابض سے لیا جائے گا اور امین کے پاس رکھا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ نزدیک قابض سے نہیں لیا جائے گا صاحبین کی دلیل تو سابق میں گزر گئی کہ یہ خائن ہے اور خائن کے پاس مال نہیں چھوڑا جاتا لیکن امام صاحب کے نزدیک اس صورت میں بھی قابض کے پاس چھوڑ دیا جاتا ہے اس لئے کہ جب اقرار کی صورت میں قابض سے نہیں لیا جاتا تو انکار کی صورت میں بھی قابض سے نہیں لینا چاہئے کیونکہ قابض کے پاس

چھوڑنے میں غائب کا زیادہ فائدہ ہے اس لئے کہ یہ مال حفاظت کا محتاج ہے قابض کے پاس چھوڑنے میں زیادہ حفاظت ہے اس لئے کہ اگر یہ قابض کے پاس ہلاک ہو جائے تو قابض پر ضمان آئے گا کیونکہ اس نے انکار کر کے اپنے اوپر ضمان لازم کر دیا ہے برخلاف اس کے کہ قابض سے لیکر کسی امین کے پاس رکھا جائے اس لئے کہ اگر امین کے پاس ہلاک ہو جائے بلا تعدی تو اس پر ضمان نہیں آتا اور قابض کے پاس ہلاک ہونے سے اس پر ضمان آتا ہے اسلئے قابض کے پاس چھوڑنے میں زیادہ حفاظت ہے۔ پس جب قابض کے پاس چھوڑ دیا گیا تو اس سے کفیل نہیں لیا جائے گا اور امام صاحب کا قول زیادہ واضح ہے کیونکہ اسمیں غائب کا فائدہ ہے۔

ووصیته بثلث ماله علی کل شیء ومالی اومالکت صدقة علی مال الزکوة هذا عندنا وعند زفرؒ یقع علی کل شیء قضیة لاطلاق اللفظ ونحن اعتبرنا ایجاب العبد بایجاب الله تعالی فان لم یجد الاذلک امسک منه قوته فاذاملک تصدق بمااخذ ولم یقدر بشیء لاختلاف احوال الناس قیل المحترف یمسک لنفسه وعیاله قوت یومه وصاحب المستغل مایحتاج الیه الی وصول غلته واکثر ذلک شهر وصاحب الضیاع الی وصول ارتفاعه واکثر ذلک سنة وصاحب التجارة الی وصول مال تجارته

ترجمہ: اور آدمی کا وصیت کی اپنے تہائی مال کی وصیت واقع ہوگی ہر چیز پر اور یہ کہنا کہ میرا مال یا جس چیز میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے تو یہ واقع ہوگی مال زکوۃ پر یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک واقع ہوگی ہر چیز پر لفظ کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے اور ہم نے اعتبار کیا ہے بندے کا اپنے اوپر واجب کرنے کو اللہ کے واجب کرنے پر پس اگر اس کے پاس نہ ہو مگر یہی تو روک لے اس سے اپنے گزارے کی خوراک پس جب مالک ہوا تو صدقہ کرے اس کو جو اس نے لیا ہے اور اس میں معین مقدار کا اندازہ نہیں کیا گیا ہے لوگوں کے احوال مختلف ہونے کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ پیشہ ور اپنے نفس کیلئے اور اپنے عیال کیلئے ایک روز کا روزینہ روک لے اور حاصلات والا غلہ اور آمدنی حاصل ہونے تک اور اس کی اکثر مقدار ایک مہینہ ہے اور زمین والا اپنے غلے (فصل) حاصل ہونے تک اور اس کی اکثر مقدار ایک سال ہے اور تجارت والا مال تجارت حاصل ہونے تک

تشریح میرا مال صدقہ ہے اس کا اطلاق کس مال پر ہوگا؟

اس عبارت میں مصنفؒ نے دو مسئلے بیان کئے ہیں (ا) یہ کہ ایک آدمی نے وصیت کی کہ میرے مال کا تہائی حصہ صدقہ ہے تو یہ وصیت اس کے تمام اموال کو شامل ہوگی چاہئے مال زکوۃ کی جنس سے ہو یا نہ ہو جیسے زمین، خدمت کے غلام، گھر کے استعمال کا

سامان سب کی تہائی کو شامل ہوگی۔

(۲) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ میرا مال صدقہ ہے یا جس کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے تو یہ محمول ہوگا ہر اس مال پر جس کی جنس سے زکوۃ واجب ہوتی ہے جیسے سونا۔ چاندی۔ نقدیات۔ سائمہ جانور۔ اور مال تجارت یہ اموال مقدار نصاب کو پہنچے یا نہ پہنچے کیونکہ مال زکوۃ کی جنس معتبر ہے نہ کہ مال زکوۃ کی مقدار لھذا اس صورت میں اس پر اس پورے مال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا جس میں زکوۃ واجب ہوتی ہے اور جس میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی جیسے زمین، خدمت کے غلام، گھر کے استعمال کا سامان اس کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔

حضرت امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی ہر قسم کے مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا چاہئے مال زکوۃ کی جنس سے ہو یا نہ ہو کیونکہ لفظ مال عام ہے ہر قسم کے مال کو شامل ہے پس جب لفظ مال ہر قسم کے مال کو شامل ہے تو ہر قسم کے مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا اور واجب ہوگا ۔

ہماری دلیل: ہماری دلیل یہ ہے کہ جو وجہ استحسان بھی ہے کہ بندہ کا اپنے اوپر واجب کرنے کو ہم نے قیاس کیا ہے اللہ کے واجب کرنے پر یعنی بندہ کو ابتداءً اپنے اوپر واجب کرنے کی ولایت نہیں ہے بلکہ شریعت پر قیاس کر کے واجب کرنے کی ولایت ہے یعنی جس مقام پر شریعت نے کوئی چیز واجب کی ہو اس مقام پر بندہ اپنے اوپر واجب کر سکتا ہے پس جب یہ بات ہے تو بندہ کا ,,مالی صدقۃ،، کہنے سے اس مال کا صدقہ کرنا لازم ہوگا جس مال میں شریعت نے صدقہ (زکوۃ) واجب کیا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ شریعت نے ہر قسم مال میں زکوۃ واجب نہیں کی ہے بلکہ مخصوص اموال میں صدقہ (زکوۃ) واجب کیا ہے پس جب مخصوص اموال میں صدقہ واجب کیا ہے تو بندہ کی نذر مالی صدقۃ سے بھی انہی مخصوص اموال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا ہر طرح کے مال کا صدقہ کرنا لازم نہ ہوگا۔

اور وصیت اس لئے پورے مال میں جاری ہوتی ہے کہ وصیت میراث کی بہن ہے اور میراث پورے مال میں جاری ہوتی ہے تو وصیت بھی پورے مال میں جاری ہوگی۔

میراث اور وصیت میت کی موت کے بعد ثابت ہوتی ہیں پس جس طرح میراث ہر قسم مال میں جاری اور نافذ ہوتی ہے اسی طرح وصیت بھی پورے مال میں جاری ہوگی۔

پس جب اس نے مالی صدقۃ کہا اور اس کے پاس صرف اموال زکوۃ کی جنس سے مال موجود ہے اور اس کے علاوہ کوئی مال نہیں ہے یعنی اپنے ذاتی خرچے کیلئے بھی مال موجود نہیں ہے تو اس صورت میں اس سے اپنے گزارے بھر کا روزینہ رکھ لے اور باقی کو

صدقہ کرے کیونکہ انسان کی حاجت صدقہ پر مقدم ہے اب یہ نذر کرنے والا کتنا مال اپنے پاس رکھ لے تو فرماتے ہیں کہ اس کے بارے میں کوئی متعین مقدار کا اندازہ نہیں ہے اس لئے کہ لوگوں کے احوال اس بارے میں مختلف ہیں قلیل العیال والے کیلئے کم مقدار کافی ہوتی ہے جبکہ یہی مقدار کثیر العیال والے کیلئے کافی نہیں ہوتی اس کے بارے میں مزید تفصیل یہ ہے کہ پیشہ ور اور دست کار لوگ ایک دن کا خرچہ رکھ لے اور باقی کو صدقہ کرے کیونکہ یہ لوگ روزانہ کام کرتے ہیں اور آمدنی حاصل کرتے ہیں اور صاحب المستغل یعنی حاصلات والے یعنی ماہانہ آمدنی والے آمدنی حاصل کرنے تک اور یہ زیادہ سے زیادہ ایک ماہ تک ہوتا ہے اور زمین والا زمین کی پیداوار حاصل کرنے تک اپنے لئے اور اپنے عیال کیلئے خرچہ رکھ لے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک سال ہے اور تاجر لوگ اتنا مال رکھ لے جتنے دنوں میں اس کے مال تجارت حاصل ہونے کی امید ہو۔

وصح الایصاء بلاعلم الوصی به لاالتوکیل ای جعل شخصا وصیا بعد موته ولم یعلم الوصی بذلک فباع شیئا من الترکة یجوز بیعه بخلاف ما اذاوکل رجلابالبیع ولم یعلم الوکیل بذلک فباع شیئا لایجوز بیعه وعند ابی یوسفؒ لایجوز بیع الوصی ایضا

ترجمہ: اور صحیح ہے وصی بنانا وصی کی وصیت کو جانے بغیر نہ کہ وکیل بنانا یعنی ایک شخص کو وصی بنایا اپنی موت کے بعد اور وصی کو اس کا علم نہیں تھا تو اس نے ایک چیز فروخت کردی ترکہ میں تو یہ بیع جائز ہے برخلاف اسکے کہ ایک آدمی کو وکیل بنایا کسی چیز کے فروخت کرنے پر اور وکیل کو اس کا علم نہیں تھا تو اس نے ایک چیز بیچ دی تو یہ بیع جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وصی کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔

تشریح: وصی کو اپنے وصی ہونے کا علم شرط نہیں:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک شخص کو اپنا وصی مقرر کیا یعنی یہ کہا کہ فلاں آدمی میری موت کے بعد میرے مال کا وصی ہوگا اور وصی کو اس کا علم نہیں تھا تو یہ وصی بنانا جائز ہے اور یہ آدمی وصی ہوگا لھذا اگر اس نے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کردی حالانکہ اس کو علم نہیں تھا تو تب بھی یہ فروخت کرنا جائز ہوگا اور بیع نافذ ہوگی۔

لیکن اگر کسی نے ایک آدمی کو وکیل بنایا اور وکیل کو اپنے وکیل ہونے کا علم نہیں تھا تو یہ وکیل بنانا جائز نہیں ہے لھذا اگر اس وکیل نے مؤکل کے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کردی حالانکہ اس کو اپنے وکیل ہونے کا علم نہیں تھا تو یہ فروخت کرنا جائز نہ ہوگا اور یہ بیع نافذ نہ ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وصی کی بیع بھی جائز نہ ہوگی جس طرح کہ وکیل کی بیع علم کے بغیر جائز نہیں ہوتی یعنی انہوں

نے وصی کو قیاس کیا ہے وکیل پر کہ جس طرح وکیل اپنے مؤکل کا نائب ہے اسی طرح وصی بھی میت کا نائب ہے اور نائب کوئی بھی کام منوب عنہ کے علم بغیر نہیں کر سکتا

طرفین کی دلیل: طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وکیل تو مؤکل کا نائب ہے اور نائب کوئی بھی کام منوب عنہ کے علم کے بغیر نہیں کر سکتا لیکن وصی نائب نہیں ہے بلکہ وصی میت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کا تصرف اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس کو اپنے خلیفہ ہونے کا علم بھی ہو لھذا اگر خلیفہ نے ترکہ میں کوئی تصرف کیا حالانکہ اسکو اپنے خلیفہ ہونے کا علم نہیں تھا تو اس کا یہ تصرف جائز اور نافذ ہوگا جیسے کہ وارث اگر اپنے مورث کی موت کے بعد اس کی موت کے علم کے بغیر کوئی تصرف کرے تو اس کا تصرف جائز ہوتا ہے اسی طرح وصی کا تصرف بھی جائز ہوگا تو وصی کو وکیل پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

شرط خبر عدل او مستورين لعزل الوكيل ولعلم السيد بجناية عبده وللشفيع بالبيع والبكر بالنكاح ومسلم لم يهاجر بالشرائع لابصحة التوكيل اى اذاعزل المؤكل الوكيل فاخبره بذلك عدل او مستوران لايصح تصرفه بعد ذلك ولواخبره فاسق او مستورالحال لااعتبار لاخباره حتى يجوز صرفه وكذااذاجنى عبد خطاء فعلم السيد بجنايته باخبار عدل او مستورين فباع السيد عبده يكون مختاراً للفداء وكذااذا علم الشفيع ببيع الدار فسكت ان اخبره عدل او مستوران يكون سكوته تسليما وكذافى علم البكر بانكاحها اذاسكتت اوالمسلم الذى لم يهاجر اذا اخبره عدل او مستوران يجب عليه الشرائع اما صحة التوكيل لايشترط لهاذلك حتى اذااخبره فاسق فان فلانا وكله بالبيع فباع يجوز بيعه وذلك لانه يشترط العددا والعدالة فى الشهادة لانها الزام محض فلابد من التوكيد واماالتوكيل فليس فيه معنى الالزام اصلا فلايشترط فيه شىء من وصفى الشهادة اى العدد والعدالةواماعزل الوكيل ونحوه فالزام من وجه دون وجه ومن حيث ان المؤكل يتصرف فى حق نفسه بالعزل ليس بالزام فشرط له احد وصفى الشهادة

ترجمہ: شرط ہے ایک عادل آدمی کی خبر یا دو مستور الحال آدمیوں کی خبر وکیل کو معزول کرنے کیلئے اور آقا کو اپنے غلام کی جنایت کی خبر دینے کیلئے اور شفیع کو بیع کی خبر دینے کیلئے اور باکرہ کو نکاح کی خبر دینے کیلئے اور اس مسلمان کو جس نے ہجرت نہ کی ہو شرائع کی خبر دینے کیلئے نہ کہ وکیل بنانے کی صحیح ہونے کیلئے یعنی جب مؤکل نے اپنے وکیل کو معزول کیا اور اس کو خبر دیدی ایک عادل نے یا دو مستور الحال آدمیوں نے تو اس کے بعد اس کا تصرف جائز نہیں ہے لیکن اگر اس کو خبر دیدی ایک فاسق نے

یا مستور الحال نے تو اس کی خبر کا اعتبار نہ ہوگا یہاں تک کہ اس کا تصرف جائز ہے اور اسی طرح جب غلام نے خطاءً جنایت کی اور آقا کو علم ہوگیا غلام کی جنایت کا ایک عادل یا دو مستور الحال آدمیوں کی خبر سے اور آقا نے غلام فروخت کر دیا تو وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا ہے اور اسی طرح جب شفیع کو علم ہوگیا گھر کے فروخت ہونے کا اور وہ خاموش رہا پس اس کو ایک عادل یا دو مستور الحال آدمیوں نے خبر دی ہو تو اس کی خاموشی شفعہ کو چھوڑنا سمجھا جائیگا اور اسی طرح باکرہ کو نکاح کا علم ہوگیا جب وہ خاموش رہی اور وہ مسلمان جس نے ہجرت نہیں کی جب کہ اس کو خبر دیدی ایک عادل نے یا دو مستور لحال آدمیوں نے تو واجب ہیں اس پر شریعت کے احکام اور وکیل بنانے کی صحت کیلئے یہ کچھ بھی شرط نہیں یہاں تک کہ اگر فاسق نے اس کو خبر دیدی کہ فلاں نے آپ کو وکیل بالبیع بنایا ہے اور اس نے بیچ دیا تو اس کی بیع جائز ہوگی اور یہ اس لئے کہ عدد اور عدالت شرط ہیں شہادت میں اس لئے کہ اس میں الزام محض ہے تو اس میں تاکید ضروری ہے اور وکیل بنانے میں معنی الزام بالکل نہیں ہے تو اس میں شہادت کی دو وصفوں میں سے کچھ بھی شرط نہیں نہ عدد اور نہ عدالت اور وکیل کو معزول کرنا وغیرہ میں الزام من وجہ ہے اور من وجہ نہیں ہے تو اس حیثیت سے کہ اس کیلئے تصرف کی ولایت باقی نہیں رہتی تو اسمیں ضرر کا الزام ہے اور اس حیثیت سے کہ مؤکل اپنے حق میں تصرف کر رہا ہے معزول کرنے سے تو اس میں الزام نہیں ہے تو اس کیلئے شرط ہے شہادت کے دو وصفوں میں سے ایک وصف

تشریح کونسے تصرفات میں صرف عدد یا عدالت کافی ہے؟

ایک اصول پہلے اپنے ذہن میں رکھ لیجئے اور تمام مسائل اس پر متفرع کیجئے اصول یہ ہے کہ جو اخبار حقوق العباد سے متعلق ہوتے ہیں اسکی تین قسمیں ہیں۔

(۱) وہ خبر جس میں الزام محض ہو جیسے حقوق کی خبر دینا کہ فلاں کا فلاں پر حق ہے اس قسم میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہیں

(۲) وہ خبر جس میں بالکل الزام نہ ہو جیسے یہ خبر دینا کہ فلاں نے آپ کو وکیل بنایا ہے یا فلاں نے آپ کو یہ ہدیہ بھیجا ہے اس میں الزام نہیں ہے اس قسم میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت شرط ہے۔

(۳) وہ خبر جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو جیسے وکیل کے معزول ہونے کی خبر دینا اس قسم میں یا تو عدد شرط ہے اور یا عدالت شرط ہے۔

اس اصول کو ذہن میں رکھ کر آگے مسائل کو سمجھنا بالکل آسان ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب مؤکل نے اپنے وکیل کو معزول کیا اور وکیل کو کسی ایک عادل آدمی یا دو مستور الحال (جن کی عدالت معلوم ہو اور نہ فسق) آدمیوں نے خبر دیدی کہ آپ کے مؤکل نے آپ کو معزول کر دیا ہے تو اس کے بعد اس وکیل کو مزید تصرف

کرنے کا حق نہیں ہے لیکن اگر وکیل کو کسی فاسق آدمی یا دو فاسق آدمیوں (جن کا فسق ظاہر ہو) نے خبر دیدی وہ معزول نہ ہوگا اور تصرف کرنے کا اہل ہوگا اسلئے ایک مستور الحال یا دو مستور الحال آدمیوں کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ ایک آدمی کے غلام نے کسی کو خطاء قتل کر دیا تو غلام کے بارے میں مسئلہ یہ ہے کہ جب غلام سے قتل خطاء سرزد ہو جائے تو آقا کو دو اختیار دیے جاتے ہیں۔

(۱) یا تو اس غلام کو مقتول کے اولیاء کے سپرد کرے۔

(۲) اور یا اس غلام کا فدیہ یعنی اس کی قیمت مقتول کے اولیاء کے سپرد کرے دونوں اختیار آسانی کیلئے دیئے جاتے ہیں۔

پس غلام نے کسی کو خطاء قتل کر دیا اور ایک عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے غلام کے آقا کو خبر دیدی کہ آپ کے غلام نے کسی کو قتل کر دیا ہے اور اس کے بعد آقا نے غلام کو آزاد کر دیا۔ یا فروخت کر دیا تو اس صورت میں مولی نے فدیہ کو اختیار کیا یعنی فدیہ اپنے اوپر لازم کر دیا لیکن اگر عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے خبر نہ دی ہو بلکہ ایک فاسق یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دی ہو تو پھر مولی فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہے۔

تیسرا مسئلہ: یہ ہے کہ ایک آدمی کے پڑوس میں زمین فروخت ہوگئی اور کسی عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے اس صاحب زمین کو اطلاع دیدی کہ آپ کے پڑوس میں زمین بک گئی ہے اور وہ خاموش رہا تو اس صورت میں اس کا حق شفعہ ساقط ہو گیا لیکن کسی فاسق نے اس کو خبر دیدی یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دیدی اور وہ خاموش رہا تو حق شفعہ ساقط نہ ہوگا۔

چوتھا مسئلہ: یہ ہے کہ ایک باکرہ بالغہ لڑکی کو کسی عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے خبر دیدی کہ آپ کا نکاح فلاں کے ساتھ آپ کے ولی نے کر دیا ہے اور وہ خاموش رہی تو اس کا یہ سکوت رضامندی کی دلیل ہے اور اگر کسی فاسق یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دیدی اور وہ خاموش رہی تو یہ خاموشی رضامندی کی دلیل نہ ہوگی۔

پانچواں مسئلہ: یہ ہے کہ ایک نومسلم نے دار الحرب میں اسلام قبول کیا اور ہماری طرف یعنی دار الاسلام کی طرف ہجرت نہ کی اور ایک عادل آدمی یا دو مستور الحال آدمیوں نے اس کو یہ خبر دیدی کہ آپ پر فلاں فلاں فرائض لازم ہیں تو اس پر اب ان احکام کی تعمیل واجب ہے اگر ادا نہیں کرتا تو ان کی قضاء واجب ہوگی لیکن اگر ایک فاسق نے یا دو فاسق آدمیوں نے خبر دیدی اور اس نے تعمیل نہ کی تو اس پر ان کی قضاء واجب نہ ہوگی۔

صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں اگر فاسق نے بھی اس کو خبر دیدی تو اس پر تعمیل واجب ہے اگر ادا نہ کیا تو ان کی قضاء

واجب ہوگی۔
ان تمام مسائل میں عدد یا عدالت شرط ہے یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک ان تمام مسائل میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت بلکہ جس طرح وکیل بنانے میں ایک عام آدمی کی خبر کافی ہے چاہے عادل ہو یا فاسق اسی طرح ان مسائل میں بھی ایک عام آدمی کی خبر کافی ہوگی چاہے عادل ہو یا فاسق۔

آگے فرماتے ہیں کہ وکیل بنانے کی صرف ایک آدمی کی خبر دینا کافی ہے اس میں نہ عدد شرط ہے اور نہ عدالت پس جب ایک فاسق آدمی نے کسی کو کہا کہ فلاں نے اس چیز کی فروخت کرنے کیلئے آپ کو اپنا وکیل بنایا ہے اور وکیل نے وہ چیز بیچ دی تو یہ بیع جائز ہوگی۔ وجہ :اس کی وجہ یہ ہے کہ عدد اور عدالت شہادت میں شرط ہے اس لئے شہادت میں الزام محض ہے تو اس میں تاکید کی ضرورت ہے اور توکیل یعنی کسی کو وکیل بنانے میں الزام کے معنی بالکل نہیں ہیں تو اس میں شہادت کے دونوں وصفوں یعنی عدد اور عدالت میں کوئی بھی چیز شرط نہیں ہے۔اور وکیل کو معزول کرنا یا اس کے ساتھ جو دوسرے مسائل ہیں اس میں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں اس لئے کہ معزول کرنے کے بعد وکیل کو تصرف کی ولایت باقی نہیں رہتی تو اس حیثیت سے اس میں الزام ہے یعنی اس کے حق کو ایک طرح سے باطل کرنا ہے تو اسمیں الزام ضرر ہے۔اور اس حیثیت سے کہ وکیل کو معزول کرنا مؤکل اپنے حق میں خود تصرف کر رہا ہے اس لئے کہ جب اس کو خود وکیل بنانے کا حق حاصل تھا تو معزول کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا تو وہ اپنے حق میں خود تصرف کر رہا ہے تو اس میں کوئی الزام ضرر نہیں ہے جب دونوں احتمال موجود ہیں تو ہم نے اس میں شہادت کے دو وصفوں میں ایک وصف شرط کر دیا ہے کہ ان مسائل میں عدد یا عدالت کافی ہے۔

ولا یضمن قاض او امینہ ان باع عبداًللغرماء ای عبدا للمدیون لاجل الدائنین واخذ ثمنہ فضاع فاستحق العبد فیرجع المشتری علی الغرماء لانہ تعذر الرجوع علی القاضی فیضمن الغرماء لان القاضی قد عمل لھم فیضمن الغرماء لان القاضی قد عمل لھم وامین القاضی کالقاضی وان باع الوصی لھم بامر قاض فاستحق العبد اومات قبل قبضہ فضاع ثمنہ رجع المشتری علی الوصی وھو علیھم لان العاقد ھو الوصی فعلیہ الرجوع والوصی یرجع علیھم لانہ عمل لاجلھم

ترجمہ:اور ضامن نہ ہوگا قاضی یا اس کا امین اگر بیچ دیا غلام قرض خواہوں کے واسطے یعنی مدیون کا غلام بیچ دیا قرض خواہوں کے واسطے اور اس کا ثمن لے لیا اور وہ ضائع ہوگیا اور غلام کسی کا مستحق ہوگیا (غلام میں کسی کا حصہ نکل آیا) تو مشتری رجوع کرے گا قرض خواہوں پر اسلئے کہ متعذر ہے رجوع کرنا قاضی پر تو ضمان قرض خواہوں پر ہوگا اسلئے کہ قاضی ان کیلئے عمل کرتا ہے اور

قاضی کا امین قاضی کی طرح ہے اور اگر وصی نے ان کے واسطے بیچ دیا قاضی کے حکم سے اور غلام کسی کا مستحق ہوگیا اور یا مر گیا قبضہ کرنے سے پہلے اور اس کا ثمن ضائع ہوگیا تو رجوع کرے گا مشتری وصی پر اور وہ قرض خواہوں پر اس لئے کہ عاقد وصی ہے تو اس پر رجوع ہوگا اور وصی ان پر رجوع کرے گا اسلئے کہ وہ ان کیلئے عمل کرتا ہے۔

تشریح: قاضی اور قاضی کے امین پر ضمان نہیں آتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص مر گیا اور اس کی موت کے بعد قاضی نے یا قاضی کے امین نے اس میت کا غلام قرض خواہوں کے واسطے فروخت کر دیا اور ثمن وصول کرنے کے بعد ثمن قاضی کے ہاتھ میں یا قاضی کے امین کے ہاتھ میں ضائع ہوگیا اور اس کے بعد غلام کسی کا مستحق ہوگیا یعنی کسی نے غلام پر اپنے استحقاق کا دعوی کیا اور غلام لے گیا تو اس صورت میں چونکہ مشتری کا نقصان ہوا ہے کہ اس سے غلام بھی چلا گیا اور مال (ثمن) بھی چلا گیا تو مشتری ثمن کا رجوع کرے گا قرض خواہوں پر اس لئے کہ قاضی پر رجوع کرنا متعذر ہے اس لئے جب ہر کوئی قاضی پر رجوع کرے گا تو پھر منصب قضاء کوئی قبول نہیں کرے گا لھذا جب قاضی پر رجوع متعذر ہے اور قاضی کا امین بھی چونکہ قاضی کے حکم میں ہے تو مشتری رجوع کرے گا قرض خواہوں پر اسلئے کہ قاضی نے تو یہ کام قرض خواہوں کے واسطے کیا تھا تو ضمان بھی انہی پر آئے گا اس لئے کہ الغنم بالغرم۔ اور اگر میت کے وصی (چاہے میت نے وصی بنایا ہو یا قاضی نے وصی بنایا ہو) نے قاضی کے حکم سے غلام فروخت کیا قرض خواہوں کے واسطے اور غلام کسی کا مستحق ہوگیا یا مشتری نے غلام پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ غلام قبضہ کرنے سے پہلے مر گیا اور وصی نے مشتری سے ثمن لیا ہوا اور یہ ثمن وصی کے پاس ہلاک ہوگیا تو اس صورت میں مشتری رجوع کرے گا وصی پر کیونکہ عاقد تو وصی ہی ہے اور وصی رجوع کرے گا قرض خواہوں پر اس لئے کہ وصی تو ان کیلئے کام کرتا ہے لھذا جو تاوان اس نے برداشت کیا ہے وہ ان کی وجہ سے برداشت کیا ہے اس لئے وصی قرض خواہوں پر رجوع کرے گا۔

ولو امرک قاض عالم عادل بفعل قضی به علی هذا من رجم او قطع او ضرب وسعک فعله وصدق عدل جاهل سئل فاحسن تفسیره ولم یصدق قول غیرهما القاضی اما عالم عدل او جاهل عدل او عالم غیر عدل او جاهل غیر فالاول ان قال قضیت بقطع ید زید فاقطع یده جاز لک قطع یده والقاضی الثانی ان قال هذا فلابد من ان تسئله عن سببه فان احسن تفسیره وجب تصدیقه فیجوز لک قطع یده واما الاخیران فلایقبل قولهما .

ترجمہ: اور اگر ایک عالم، عادل قاضی تجھے ایسے کام کا حکم دے جس کا اس نے فیصلہ کیا ہے اس پر رجم کا یا ہاتھ کاٹنے کا یا کوڑے

لگانے کا تو آپ کیلئے گنجائش ہے اس کام کے کرنے کی اور تصدیق کی جائے گی عادل جاہل قاضی کی جس سے استفسار کیا گیا تو اس نے اچھی تفسیر بیان کی اور ان کے علاوہ کی تصدیق نہ کی جائے گی قاضی یا عالم عادل ہوگا یا جاہل عادل ہوگا یا عالم غیر عادل ہوگا یا جاہل غیر عادل ہوگا پس اگر اول نے کہا کہ میں نے زید کے ہاتھ کاٹنے کا حکم کیا ہے اس کا ہاتھ کاٹ لو تو آپ کیلئے جائز ہے اس کا ہاتھ کاٹنا اور دوسرے قاضی نے اگر یہ بات کی تو ضروری ہے کہ ان سے پوچھ لے اس کے سبب کے بارے میں پس اگر اس نے اچھی تفسیر بیان کی تو اس کی تصدیق واجب ہے تو آپ کیلئے جائز ہے اس کا ہاتھ کاٹنا اور اخیری دونوں کا قول معتبر نہ ہوگا۔

تشریح قاضی کا قول کس صورت میں ماننا ضروری ہے؟

صورت مسئلہ یہ ہے ایک قاضی نے ایک آدمی کو کہا کہ میں نے فلاں پر رجم کا حکم کیا ہے لھذا تم اس کو سنگسار کر دیا میں نے زید کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے لھذا تم اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ یا میں نے زید کو کوڑے مارنے کا حکم دیا ہے لھذا تم اسے کوڑے مردو ایا اس صورت میں قاضی کا حکم ماننا لازم ہے یا نہیں تو اس کے بارے میں تفصیل ہے ۔

تفصیل یہ ہے کہ قضاۃ کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) قاضی عالم عادل (۲) جاہل عادل (۳) عالم فاسق (۴) جاہل فاسق۔

پس اگر عالم عادل قاضی نے کسی کو یہ حکم دیا کہ فلاں کام کرو تو اس صورت میں قاضی کا حکم ماننا جائز ہے استفسار کی ضرورت نہیں اور اگر دوسرا قاضی ہو یعنی جاہل عادل قاضی نے اگر یہ حکم دیا کہ فلاں کا ہاتھ کاٹ لو یا فلاں کو کوڑے لگا دو تو اس صورت میں قاضی سے اس کے بارے میں استفسار کیا جائیگا کہ اس کا ہاتھ کیوں کاٹا جا رہا ہے اگر قاضی نے اس کی اچھی تفسیر بیان کی یعنی شریعت کے موافق تفسیر بیان کی تو اس کی تصدیق بھی جائز ہے اور آپ کیلئے یہ کام کرنا جائز ہے۔

اور اگر اخری دونوں قسمیں ہوں یعنی عالم فاسق اور جاہل فاسق تو ان کا حکم ماننا جائز نہیں ہے مگر یہ کہ وہ شخص جس کو سزا دینے پر مامور کیا گیا ہے اس نے بذات خود اس سبب کا مشاہدہ کیا ہو یا اس کے سامنے گواہوں نے گواہی دی ہو تو قاضی کی تصدیق کی جائے گی۔

وصدق قاض عزل وقال لزید اخذت منک الفافقضیت به لعمرو ودفعت الیه اوقال له قضیت بقطع یدک فی حق وادعی زید اخذه وقطعه ظلما واقر بکونهما فی قضائه لان زیدا لما اقر بکون الاخذ والقضاء بقطع الید فی زمان قضائه فالظاهر ان القاضی لایظلم فالقول للقاضی اماذالم

یقربکونهما فی زمان قضائه بل قال انمافعلت هذاقبل التقلید اوبعد العزل فان اقام بینة علی هذا فالقاضی یکون مبطلافی هذاالفعل وان لم یکن له بینة فالقول للقاضی .

ترجمہ: اور تصدیق کی جائے گی معزول قاضی کی اس حال میں کہ اس نے زید سے کہا کہ میں نے تم سے ہزار روپے لئے تھے اور اس کا فیصلہ میں نے تم پر کیا تھا عمرو کے واسطے اور میں نے اس کو دیا ہے اور یا اس سے یہ کہا کہ میں نے آپ کے ہاتھ کاٹنے کا حکم کیا تھا حق کی بناء پر اور زید نے دعوی کیا کہ اس نے لیا ہے یا ہاتھ کاٹا ہے ناحق طور پر اس حال میں کہ وہ اس بات کا اقرار کرنے والا ہے کہ یہ دونوں کام اس کی قضاء میں ہوئے ہیں کیونکہ زید نے جب اقرار کیا کہ لینا اور ہاتھ کاٹنا اس کے قضاء کے زمانے میں ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ قاضی کسی پر ظلم نہیں کرتا اور جب اس نے اقرار نہ کیا کہ یہ دونوں کام زمانہ قضاء میں ہوئے ہیں بلکہ وہ کہتا ہے کہ آپ نے یہ کام کیا ہے قاضی بننے سے پہلے یا معزول ہونے کے بعد پس اگر اس نے اس پر بینہ پیش کیا تو قاضی باطل پر ہوگا اس کام میں اور اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو قول قاضی کا معتبر ہوگا۔

تشریح: معزول ہونے کے بعد مدیون کا قاضی کے ساتھ تنازعہ ہوا تو قاضی پر ضمان نہیں آئے گا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی نے معزول ہونے کے بعد زید سے کہا کہ میں نے آپ سے ہزار روپے لئے تھے اور اس کا حکم میں نے عمرو کے واسطے کیا تھا اور وہ روپے میں نے عمرو کو دئے ہیں اور یہ فیصلہ میں نے حق کے ساتھ کیا تھا میں اس میں حق بجانب تھا۔ یا زید سے یہ کہا کہ میں نے آپ کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تھا کسی حق کی وجہ سے یعنی میرے نزدیک آپ کے اوپر ایسا حق ثابت ہو چکا تھا جو قطع ید کا سبب تھا۔ چنانچہ آپ کا ہاتھ کاٹا گیا اور زید کہتا ہے کہ نہیں جناب بلکہ آپ نے میرے ساتھ ظلم کیا ہے۔ مجھ سے ناحق طور پر مال لیا ہے اور ناحق طور پر میرا ہاتھ کاٹا ہے اس لئے مجھے اس کا تاوان دینا چاہئے لیکن زید اس بات کا بھی اقرار کرتا ہے کہ آپ نے یہ کام قضاء کے زمانے میں کیا ہے تو اس صورت میں زید کا قول معتبر نہ ہوگا بلکہ قاضی کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ قاضی کسی پر ظلم نہیں کرتا لھذا قاضی کا قول معتبر ہوگا اور قاضی پر تاوان لازم نہ ہوگا۔ لیکن اگر زید نے اس بات کا اقرار نہ کیا ہو کہ یہ کام اس نے قضاء زمانے میں کیا ہے بلکہ وہ کہتا ہے کہ یہ مال لینا یا ہاتھ کاٹنا اس نے قاضی بننے سے پہلے کیا تھا یا معزول ہونے کے بعد کیا ہے اور زید نے اس بات پر بینہ بھی پیش کیا تو پھر زید کا قول معتبر ہوگا اور قاضی کو باطل پر اقرار دیا جائے گا لیکن اگر زید نے بینہ پیش نہ کیا تو پھر قاضی کا قول معتبر ہوگا اور اس پر تاوان لازم نہ ہوگا کیونکہ قاضی نے اپنا فعل ایسی حالت کی طرف منسوب کیا ہے جو ضمان کے منافی ہے یعنی قاضی نے اپنا فعل زمانہ قضاء کی طرف منسوب کیا ہے اور قضاء کی حالت ضمان کے منافی ہے۔

۴ جولائی ۲۰۰۷ء ۱۸ جمادی الثانی ۱۴۲۸ھ

کتاب الشھادت والرجوع عنھا

(یہ کتاب شہادت اور شہادت سے رجوع کے بارے میں ہے)

کتاب الشہادت کی کتاب القضاء کے ساتھ مناسبت:

کتاب الشہادت سے پہلے کتاب القضاء تھی اس کی مناسبت یہ ہے کہ قضاء مقصود ہے اور شہادت اس کا وسیلہ ہے اور مقصود کو وسیلہ پر مقدم کیا جاتا ہے اس لئے کتاب القضاء کو کتاب الشہادت پر مقدم کر دیا۔

شہادت کے لغوی معنی: شہادت مصدر ہے اس کے لغوی معنی ہیں مشاہدہ کے بعد کسی چیز کی صحت کی خبر دینا

شہادت کے اصطلاحی معنی: ھی اخبار بحق للغیر علی آخر،، کسی غیر کے حق کی گواہی دینا دوسرے پر یا،، ھی اخبار صادق بلفظ الشھادۃ فی مجلس القاضی لاثبات الحق،، اثبات حق کیلئے قاضی کی مجلس میں لفظ شہادت کے ساتھ سچی خبر دینا یہ شہادت ہے

فائدہ: شہادت کی شرطیں دو طرح کی ہیں۔(۱) شرائط تحمل۔(۲) شرائط اداء۔

شرائط تحمل تین ہیں (۱) شاہد ہونے کے وقت عقل کامل ہو (۲) بصارت ہو (۳) مشہود بہ کا اپنی آنکھوں سے معاینہ کیا ہو پس دیوانے غیر عاقل۔ بچے۔ اور اندھے کو گواہ بنانا صحیح نہیں ہے۔

البتہ عاقل بچہ۔ کافر۔ اور غلام۔ تحمل شہادت کر سکتے ہیں لیکن ادائے شہادت نہیں کر سکتے اس لئے اگر ان لوگوں نے یعنی بچے نے بچپن میں اور کافر نے کفر کی حالت میں اور غلام نے غلامی کی حالت میں تحمل شہادت کیا اور گواہی ادا کی بلوغ کے بعد یا مسلمان ہونے کے بعد یا آزاد ہونے کے بعد تو یہ جائز ہے اس لئے کہ ادائے شہادت کے وقت شرط موجود ہے۔

شرائط اداء چار طرح کی ہیں۔

(۱) جو نفس شہادت سے متعلق ہیں (۲) وہ جو شاہد سے متعلق ہیں (۳) وہ جو مکان سے متعلق ہیں (۴) وہ جو مشہود بہ سے متعلق ہیں۔

جو نفس شہادت سے متعلق ہیں وہ تین ہیں

(۱) لفظ شہادت (۲) عدد فی الشہادۃ (۳) اتفاق شاہدین

اور جو شاہد سے متعلق ہیں وہ گیارہ ہیں (۱) بلوغ (۲) آزادی (۳) بصر (۴) نطق (۵) سمع (۶) عدالت (۷) محدود فی

القذف نہ ہونا (۸) اپنے لئے جلب منفعت نہ ہونا (۹) اپنی ذات سے دفع مضرت کا نہ ہونا (۱۰) شاہد کا خصم نہ ہونا (۱۱) مشہود بہ کا بلا شک وتردد خوب یاد ہونا۔

اور جو مکان شہادت سے متعلق ہے وہ صرف ایک شرط ہے وہ یہ کہ مجلس قضاء ہو ۔

اور جو مشہود بہ سے متعلق ہیں وہ تین ہیں (۱) قیام رائحہ شرب خمر کی گواہی میں (۲) اصالت حدود اور قصاص کی گواہی میں (۳) حضور اصل کا متعذر رہونا شہادت علی الشہادت میں۔

شہادت کا رکن: شہادت کا رکن لفظ اشہد ہے۔

شہادت کا حکم: شہادت کا حکم یہ ہے کہ شاہدین کے تزکیہ کے بعد قاضی پر بمقتضائے شہادت فیصلہ کرنا واجب ہے۔

شہادت کا جواز: قران پاک میں ارشاد باری تعالی ہے ,,**واستشهدو اشهيدين من رجالكم**،،

اور شہادت بالخیر مامور بہ ہے باری تعالی کے اس قول میں ,,**کونو اقوامين لله شهداء بالقسط**،،

اور جب مدعی گواہی طلب کرے تو گواہی سے انکار نہ کرے اس لئے کہ باری تعالی کا ارشاد ہے۔

,,**ولايابى الشهداء اذامادعوا**،،۔۔

هی اخبار بحق للغير علی اخر الاخبارات ثلثة امابحق للغير علی اخر وهو الشهادة او بحق للمخبر علی اخر وهو الدعوی اوبالعكس وهو الاقرار.

ترجمہ: یہ غیر کے حق کی خبر دینا ہے دوسرے پر۔ خبر دینا تین قسم پر ہے یا تو غیر کے حق کی خبر دینا ہے دوسرے پر یہ شہادت ہے یا خبر دینے والے کے حق کی خبر دینا ہے دوسرے پر اور یہ دعوی ہے اور یا اس کا عکس ہے اور یہ اقرار ہے۔۔

تشریح: اخبار کی قسمیں :

وہ اخبارات جو متعلق ہیں حقوق العباد کے ساتھ وہ تین قسم پر ہیں۔ حقوق العباد کی قید ہم نے اس لئے لگائی کہ بعض اخبارات وہ ہیں جس کا تعلق حقوق العباد سے نہیں ہے بلکہ احکام شرعیہ سے ہے مثلاً خبر واحد اور خبر مشہور ۔ متواتر وغیرہ یا اخبارات قصص اور امثال وغیرہ تو اس قید سے ان اخبارات کو نکالنا مقصود ہے۔

جن اخبارات کا تعلق حقوق العباد سے ہے ان کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ خبر جو غیر کی خبر ہو غیر پر یعنی ایک آدمی یہ خبر دیتا ہے کہ فلاں آدمی پر فلاں کا حق واجب ہے اس کو شہادت کہتے ہیں

(۲) وہ خبر جو مخبر کی خبر ہو غیر پر یعنی مخبر یہ کہتا ہے کہ فلاں پر میرا یہ حق واجب ہے اس کو دعوی کہتے ہیں

(۳) وہ خبر جو مخبر کی خبر ہو اپنے آپ پر غیر کے لئے یعنی مخبر یہ کہتا ہے کہ فلاں کا میرے اوپر یہ حق واجب ہے اس کو اقرار کہتے ہیں

ویجب بطلب المدعی وسترھافی الحدود ابر ای افضل ویقول فی السرقة اخذ لاسرق انما یقول اخذلئلایضیع حق المالک ولایقول سرق لئلایجب الحد .

ترجمہ: اور گواہی دینا واجب ہوتا ہے مدعی کے مطالبے سے اور اس کا چھپانا حدود میں نیکی ہے یعنی افضل ہے اور کہے چوری میں کہ اس نے مال لیا ہے یہ نہ کہے کہ اس نے چوری کی ہے بلکہ اخذ کہے تا کہ مالک کا حق ضائع نہ ہو اور سرق نہ کہے تا کہ حد واجب نہ ہو۔

تشریح: گواہی دینا کب واجب ہوتا ہے؟

فرماتے ہیں کہ گواہی دینا یعنی ادائے شہادت یا گواہی قبول کرنا یعنی تحمل شہادت گواہ پر لازم اور فرض ہے لیکن اس وقت جبکہ مدعی اسکا مطالبہ کرے تو اس وقت گواہوں پر گواہی دینا فرض ہے پس اگر صرف دو آدمی ہوں تو ان پر گواہی دینا فرض عین ہے کیونکہ اگر یہ دونوں ادا نہ کرے تو صاحب حق کا حق ضائع ہو جائے گا اور اگر دو سے زیادہ ہو تو پھر گواہوں پر گواہی دینا فرض کفایہ ہے اور گواہی دینے کی فرضیت پر یہ آیتیں دلالت کرتی ہیں۔

(۱) ,,ولایابی الشھداء اذامادعوا ،، کہ جب بلایا جائے تو انکار کرنا ممنوع ہے جب انکار کرنا ممنوع ہے تو مطالبے کے وقت حاضر ہونے کا امر ہوگا اور امر وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

(۲) ,,ولاتکتموا الشھادة ومن یکتمھافانه اثم قلبه ،، کتمان شہادت سے منع کیا گیا ہے تو جب کتمان شہادت ممنوع ہے تو اظہار شہادت واجب ہوگا اور اظہار شہادت نام ہے ادائے شہادت کا تو ادائے شہادت واجب ہے اسی طرح جس نے گواہی چھپائی تو اس کا دل گنہگار ہے یعنی وہ خود گنہگار ہے تو اس میں گواہی ادا نہ کرنے پر وعید سنائی گئی ہے اور وعید ترک واجب پر ہوتی ہے لھذا معلوم ہوا کہ گواہی دینا واجب ہے پس خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جب مدعی مطالبہ کرے تو گواہ پر گواہی دینا واجب ہے

اعتراض: اعتراض یہ ہے کہ کبھی کبھار ایسا بھی ہوتا ہے کہ مدعی کو اپنا گواہ معلوم نہیں ہوتا اور اس کا حق ضائع ہوتا ہے لیکن ایک آدمی اس معاملہ سے باخبر ہوتا ہے یعنی اس نے یہ معاملہ دیکھا ہوتا ہے تو وہ باقاعدہ شرعی گواہ ہے اور اس پر گواہی دینا واجب ہے حالانکہ مدعی نے مطالبہ نہیں کیا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ گواہی دینا اس وقت واجب ہے جب کہ مدعی مطالبہ کرے اس کو شامل نہیں ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی مدعی نے مطالبہ کیا ہے اگر چہ صراحۃً مطالبہ نہیں کیا ہے لیکن دلالۃً مطالبہ کیا ہے اس لئے کہ مدعی جب گواہوں سے گواہی کا مطالبہ کرتا ہے تو وہ اسلئے کرتا ہے کہ اس کا حق زندہ ہوجائے اور یہ بات (یعنی اس کا حق زندہ ہوجائے) مدعی کے سوال اور دعوی میں بھی موجود ہے پس مدعی ضمنا اس بات کا مطالبہ کرنے والا ہوگیا کہ میرا کوئی گواہ ہوتو میں مطالبے کو تیار ہوں اسلئے ہم نے کہا کہ یہاں پر اگر چہ صراحۃً مدعی کا مطالبہ نہیں ہے لیکن دلالۃً اور ضمناً مدعی کا مطالبہ موجود ہے اسلئے گواہی دینے کا وجوب مدعی کے مطالبے پر موقوف ہوا۔

حدود میں گواہی چھپانا مستحب ہے: فرماتے ہیں باب حدود میں گواہی چھپانا مستحب ہے کیونکہ اس پر دلیل نقلی موجود ہے چنانچہ مروی ہے کہ حضورﷺ نے ماعز اسلمیؓ کے اقرار کے بعد کئی مرتبہ اعراض فرمایا اور پھر فرمایا کہ شائد آپ نے بوسہ لیا ہوگا یا ہاتھ لگایا ہوگا اسی طرح جس نے ماعز اسلمیؓ کو اقرار پر اکسایا تھا ان کو فرمایا ,,لو سترته بثوبك كان خيرا ،، ایک اور حدیث میں حضورﷺ کا ارشار گرامی ہے۔

,, من ستر على مسلم ستر الله عليه في الدنيا والآخرة ،، نیز حضرت ابو بکر صدیقؓ عمر فاروقؓ علی مرتضیٰؓ ابو ہریرہؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے دفع حدود کی تلقین مروی ہے اس لئے حدود کے باب میں حتی الامکان گواہی چھپانا مستحب ہے ۔

سوال: سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ حدود کے باب میں گواہی چھپانا مستحب ہے حالانکہ قران مجید کی ایت سے معلوم ہوتا ہے کہ گواہی چھپانا گناہ ہے,, ولا تكتموا الشهادة ،،.

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ابواب حدود میں کتمان شہادت کے متعلق جو احادیث وارد ہیں وہ تعدد متون کی وجہ سے حد شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں جن سے عموم آیت کی تخصیص جائز ہے نیز یہ بھی کہ ولا تکتموا الشہادۃ حقوق العباد کی شہادت پر محمول ہے بہر حال حدود کے باب میں گواہی چھپانا مستحب ہے۔

سرقہ میں اخذ کہے سرق نہ کہے: فرماتے ہیں کہ حد سرقہ میں اگر چہ سرقہ کی گواہی چھپانا مستحب ہے لیکن مال کی گواہی دینا واجب ہے اب یہ کہ مال واجب ہوجائے اور حد لازم نہ ہوجائے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ گواہ یہ کہے کہ فلان اخذ من فلان المال کہ فلان نے فلاں سے مال لیا ہے یہ نہ کہے کہ فلاں نے چوری کی ہے تو اس سے مال لازم ہوجائے گا اور حد واجب نہ ہوگی تو یہاں ایک مسلمان کی پردہ پوشی بھی ہوگئی اور دوسرے کا مال بھی ضائع نہ ہوا۔

ونصابها للزنا اربعة رجال وللقود وباقي الحدود رجلان وللبكارة وللولادة وعيوب النساء

فیمالایطلع علیہ الرجال امرأۃ انماقال ھذا لان عیوب النساء اذاکانت ممایطلع علیہ الرجال کالاصبع الزائدۃ مثلا لایکفی شھادۃ امرأۃ ولغیرھا مالاً کان اوغیر مال کنکاح ورضاع وطلاق ووکالۃ ووصیۃ رجلان اورجل وامرأتان انما قال مالاً اوغیر مال لان فیہ خلاف الشافعیؒ فان غیر المال لاتقبل فیہ شھادۃ رجل وامرأتین عندہ بل ھذامخصوص بالمال .

ترجمہ: اور شہادت کا نصاب زنا کیلئے چار مرد ہیں۔ قصاص اور باقی حدود کیلئے دو مرد اور بکارت، بچے کی ولادت، اور عورتوں کے ان عیوب کے لئے جس پر مرد مطلع نہیں ہوتے ایک عورت ہے مصنفؒ نے یہ اس لئے کہا کہ عورتوں کے عیوب جب ایسے ہوں کہ جن پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں جیسے زائد انگلی اس میں ایک عورت کی گواہی کافی نہیں ہے اور ان کے ماسوا کیلئے چاہے مال ہو یا غیر مال جیسے نکاح۔ رضاع۔ طلاق۔ وکالت اور وصیت۔ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں۔ مصنفؒ نے کہا کہ مال ہو یا غیر مال کیونکہ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اس لئے کہ غیر مال میں ان کے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی بلکہ یہ مخصوص ہے مال کے ساتھ۔

تشریح شہادت کا نصاب کتنا ہے؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شہادت کے چار مراتب ہیں۔

(۱) شہادت فی الزنا (۲) شہادت فی بقیۃ الحدود والقصاص (۳) حدود اور قصاص کے علاوہ معاملات میں شہادت (۴) عورتوں کی ان باتوں کے متعلق شہادت جن پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے۔

تفصیل: چنانچہ شہادت فی الزنا کیلئے چار مردوں کی گواہی شرط ہے چار کی عدد ماخوذ ہے باری تعالیٰ کے اس قول سے ,, فاستشھدوا علیھن اربعۃ منکم ،، اور باری تعالیٰ کے اس قول سے ,, والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ ،، اور ذکوریت کی شرط ایک آیت سے خود معلوم ہوتی ہے کہ چار مرد ہونے چاہئے اس لئے کہ اربعۃ عدد مؤنث ہے اور ثلث سے عشر تک عدد کی تمیز اگر عدد مؤنث ہو تو تمیز مذکر ہوتی ہے تو یہاں بھی تمیز مذکر ہوگی اور نیز اس باب امام زہریؒ کی مشہور حدیث ہے ,, مضت السنۃ من لدن رسول اللہ ﷺ والخلیفتین من بعدہ ان لاشھادۃ للنساء فی الحدود والقصاص (نصب الرایہ ج ۴ ص ۷۷) ،، اور عورت کی گواہی میں بدلیت کا بھی شبہہ ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ,, فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان ،، تو دو عورتیں ایک مرد کا بدل ہے گویا اس میں

شبہہ پیدا ہوا اور حدود شبہ سے ساقط ہو جاتی ہیں اس لئے باب حدود اور قصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

(۲) شہادت کا دوسرا مرتبہ حد زنا کے علاوہ بقیہ حدود یعنی حد قذف۔ حد شرب خمر۔ حد سرقہ اور قصاص ہیں کہ اس میں دو مردوں کی گواہی معتبر ہے کیونکہ ارشاد باری تعالی ہے ,,واستشهدوا شهيدين من رجالكم،، کہ دو گواہوں کا ذکر ہے اور رجلیت کی قید ہم نے حدیث زہریؒ سے لی ہے کیونکہ اس میں یہ مذکور ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہے۔

(۳) شہادت کا تیسرا مرتبہ: بکارت۔ ولادت اور عورتوں کے وہ عیوب جن پر مرد حضرات مطلع نہیں ہوتے ان میں ایک عورت کی گواہی معتبر ہوتی ہے۔

حضرت امام مالکؒ کے نزدیک دو عورتوں کی گواہی شرط ہے۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی شرط ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ اصل گواہی میں دو مرد ہیں اور دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں تو جب مردوں کیلئے جس مقام میں نظر کرنا ممکن نہ ہو تو وہاں چار عورتیں دو مردوں کے قائم مقام ہوں گی۔

امام مالکؒ کی دلیل: یہ ہے کہ شہادت میں عدد اور ذکوریت شرط ہے تو اس باب میں (عیوب نساء میں) ذکوریت ساقط ہے اور عدد باقی ہے لھذا دو عورتیں ہونی چاہئے۔

احناف کی دلیل: حضورﷺ کا ارشاد گرامی ہے ,,شہادۃ النساء جائزۃ فیما لایستطیع الرجال النظر الیہ،، وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں الرجال جمع معرف باللام ہے اور جمع پر جب الف لام داخل ہوتا ہے تو اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور جنسیت باقی رہتی ہے تو شہادۃ النساء سے مراد جنس عورت ہے اور جنس کا اطلاق قلیل اور کثیر سب ہوتا ہے اور قلیل کا حقیقی مصداق ایک ہے تو معنی یہ ہوئے کہ جن چیزوں کو مرد نہ دیکھ سکتے ہوں ان میں ایک عورت کی گواہی کافی ہے۔

عقلی دلیل: یہ ہے کہ عورت کی نظر عورت کی طرف اخف ہے بنسبت مرد کی نظر کے عورت کی طرف پس جب تخفیف کے واسطے ذکوریت کی شرط ختم کر دی گئی تو عدد کی شرط بھی ختم کر دی جائے گی تاکہ ستر اور تخفیف پر عمل ہو سکے۔

انما قال ھذا: مصنفؒ نے فرمایا کہ جن عیوب پر مرد مطلع نہ ہوتے ہوں یہ اس لئے کہ عورتوں کے جن عیوب پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں جیسے عیوب ظاہرہ جیسے مثلاً زائد انگلی یا ظاہری زخم وغیرہ ان میں ایک عورت کی گواہی معتبر نہ ہوگی بلکہ دو مرد یا ایک مرد اور

دوعورتوں کی گواہی ضروری ہے۔

(۴) شہادت کا چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ مذکورہ حقوق کے علاوہ دوسرے معاملات میں چاہے مال ہو یا غیر مال ان میں دومردوں یا ایک مرد اور عورتوں کی گواہی قبول ہوتی ہے مال اور توابع مال میں تو احناف اور امام شافعیؒ کا اتفاق ہے کہ اس میں مرد وعورت دونوں کی گواہی قبول ہوتی ہے لیکن مال اور توابع مال کے علاوہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک عورتوں کی گواہی مال اور توابع مال جیسے اجارہ، اعارہ، کفالہ، میعاد، اور شرط خیار میں تو قبول ہے لیکن اس کے علاوہ میں جیسے نکاح، طلاق، وکالت، وصیت، عتاق، رجعت، اورنسب میں عورتوں کی شہادت مردوں کے ساتھ قبول نہیں ہوتی۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ عورتوں میں نقصانِ عقل کی وجہ سے اصل یہ ہے کہ ان کی گواہی بالکل قبول نہ ہو۔ کیونکہ ایک تو ان میں نقصان عقل موجود ہے اورنسیان کی وجہ سے ان کے ضبط میں خلل بھی ہوتا ہے نیز ان میں قصور ولایت کی وجہ سے امارت کی اہلیت بھی نہیں ہے تینوں باتوں کی وجہ سے عورتوں کی گواہی بالکل قبول نہ ہونی چاہئے لیکن اموال اور توابع اموال فی نفسہ حقیر اشیاء ہیں اور کثیر الوقوع ہیں اور یہ حقوق العباد بھی ہیں جو زندہ ہونے کے محتاج ہوتے ہیں اور ان معاملات میں ہر جگہ دومردوں کا موجود ہونا دشوار ہے اس لئے ضرورت کی وجہ سے اموال اور توابع اموال میں عورتوں کی گواہی قبول کر لی گئی اور غیر اموال یعنی نکاح، طلاق وغیرہ درجہ کے اعتبار سے عظیم ہیں اور کثیر الوقوع بھی نہیں ہیں لھذا ان میں عورتوں کی گواہی معتبر نہ ہوگی۔

ہماری دلیل نقلی: یہ ہے کہ نص مطلق ہے یعنی ,,فان لم یکونا رجلین فرجل وامرأتان،، اس میں اموال اور غیر اموال کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

عقلی دلیل: یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی قبول ہو کیونکہ شہادت کی بناء مشاہدہ،، ضبط، اور اداء پر ہے اور یہ چیزیں عورتوں میں موجود ہیں ،مشاہدہ سے گواہ کو اس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے اور ضبط سے علم باقی رہ جاتا ہے اور ادا کرنے سے قاضی کو علم ہوتا ہے پس جب عورتوں میں وہ چیزیں موجود ہیں جن پر اہلیت شہادت کا مدار ہے تو شہادت دینا جائز ہوگا اور احادیث میں عورتوں کی خبر معتبر ہے تو گواہی دینا بھی جائز ہوگا۔

اور عورتوں کے ضبط میں جو کمی ہے تو وہ دوسری عورت کے ملانے سے اس کی تلافی ہوجاتی ہے لھذا دوعورتیں مل کر ایک مرد کے قائم مقام ہوگئیں۔

وشرط للکل العدالة ولفظ الشهادة اعلم ان العدالة شرط عندنا لوجوب القبول لالصحة القبول فغير

العدل لایجب علی القاضی ان لایقبل شهادته اما ان قبل وحکم به صح حکمه فلم یقبل ان قال اعلم واتیقن .

ترجمہ: اور شرط ہے سب کیلئے عدالت اور لفظ شہادت جان لو کہ عدالت شرط ہے ہمارے نزدیک وجوب قبول کیلئے نہ کہ صحت قبول کیلئے پس قاضی پر غیر عادل گواہی قبول نہ کرنا واجب نہیں ہے پس اگر اس نے قبول کی اور اس پر فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ صحیح ہے اور قبول نہ کرے اگر اس نے کہا کہ مجھے معلوم ہے یا مجھے یقین ہے۔

تشریح گواہی میں عدالت اور لفظ شہادت شرط ہے:

فرماتے ہیں شہادت کے تمام اقسام میں (انواع اربعہ میں) عدالت اور لفظ شہادت شرط ہے۔

عدالت کے معنی: عدالت سے مراد یہاں پر یہ ہے کہ انسان کبائر سے اجتناب کرتا ہو اور صغائر پر اصرار نہ کرتا ہو اور اس کی صلاح اس کے فساد سے زیادہ ہو۔

اور شہادت میں عدالت اس لئے شرط ہے کہ باری تعالی کا ارشاد ہے کہ ,,فاشھدوا ذوی عدل منکم ،، کہ عادل آدمی کو گواہ مقرر کرو ,,ممن ترضون من الشھداء،، یعنی جن کو تم پسند کرتے ہو حاصل یہ ہے کہ گواہ لوگوں میں پسندیدہ آدمی ہو اور لوگوں میں پسندیدہ فاسق نہیں ہوسکتا بلکہ عادل ہوگا لھذا گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے۔

لفظ شہادت اس لئے شرط ہے کہ: تمام نصوص (قران وحدیث) لفظ شہادت کے ساتھ وارد ہوئی ہیں چنانچہ ارشاد ہے ,,واقیموا الشھادۃ للہ ، واشھدوا ذوی عدل منکم ، واستشھدوا شھدین من رجالکم ،، واشھدوا اذاتبایعتم ،، حدیث شریف میں ہے ,,اذا علمت مثل الشمس فاشھد والالا ،، ان تمام نصوص سے لفظ شہادت کی صراحت ہوتی ہے نیز شہادت کے معنی ہیں مشاہدہ تو یہ شہادت کے ساتھ مناسب ہے کیونکہ شہادت بھی معاینہ سے ہوتی ہے اور شہادت کا لفظ یمین اور قسم کا لفظ ہے یعنی شہادت کا لفظ قسم میں بھی استعمال ہوتا ہے تو لفظ شہادت کے گواہ جھوٹ سے احتراز کرے گا اس لئے لفظ شہادت کے گواہی دینا شہادت کا رکن قرار پایا۔

واعلم ان العدالة شرط عندنا: گواہ کا عادل ہونا ضروری ہے اور شرط ہے اس میں کچھ تفصیل ہے اور وہ یہ ہے کہ گواہ کا عادل ہونا صحتِ شہادت کیلئے شرط نہیں ہے بلکہ قبول شہادت کیلئے شرط ہے یعنی اگر گواہ عادل نہ ہوں بلکہ فاسق ہو تو قاضی اس کی گواہی قبول کرسکتا ہے لیکن قاضی پر واجب نہیں ہے کہ اس کی گواہی قبول کرے بلکہ قاضی کو اختیار ہے کہ قبول کرے یا

نہ کرے البتہ قبول نہ کرنا پسندیدہ ہے تاکہ فاسق کا اعزاز اور اکرام لازم نہ آئے لیکن اگر قاضی نے فاسق کی گواہی قبول کی اور اس پر فیصلہ صادر کردیا تو احناف کے نزدیک یہ فیصلہ جائز ہے اور نافذ ہوگا امام شافعیؒ کے نزدیک گواہ کا عادل ہونا شرط ہے صحت شہادت کیلئے یعنی فاسق کی گواہی قبول کرنا ہی صحیح نہیں ہے پس جب فاسق کی گواہی قبول کرنا صحیح نہیں ہے تو اس پر فیصلہ کرنا بھی صحیح نہ ہوگا لھذا اگر قاضی نے فاسق کی گواہی پر فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

عبارت کی وضاحت: فغير العدل لايجب على القاضي ان لايقبل شهادته : کے معنی ہیں کہ غیر عادل آدمی کی گواہی کا قبول نہ کرنا قاضی پر واجب نہیں ہے پس جب قبول نہ کرنا واجب نہیں ہے تو قبول کرنا جائز ہوا یعنی قاضی پر عدم قبول واجب نہیں ہے پس جب عدم قبول واجب نہیں ہے تو قبول کرنا جائز ہوا۔

آگے فرماتے ہیں اگر گواہ نے اشھد کے بجائے لفظ اعلم یعنی میں جانتا ہوں یا اتیقن یعنی میں یقین کرتا ہوں کہا تو اس سے گواہی ادا نہ ہوگی کیونکہ لفظ شہادت شرط ہے کما مر تفصیلہ۔

ولايسئل قاض عن شاهد بلاطعن الخصم اى لايسئل القاضى ولايتفحص ان الشاهد عدل اوغير عدل اذالم يطعن الخصم فيه الافى حدوقود **وقالايسئل فى الكل سرا وعلنا وبه يفتى فى زماننا ويكفى سرا** لانه قدقيل تزكية العلانية بلاء وفتنة فان المزكى ان اعلن بمساوى الشاهد يهيج بينهما عداوة وبغضا وربما يمنعه الخوف اوالحياء اوغيرهما عن ان يقول فى الشاهد ماهو حق .

ترجمہ: اور قاضی تفتیش نہ کرے گواہوں کے بارے میں مدعی علیہ کے طعن کے بغیر یعنی قاضی نہ پوچھے اور نہ تفتیش کرے کہ گواہ عادل ہے یا غیر عادل جب تک مدعی علیہ اس پر طعن نہ کرے مگر حد اور قصاص میں اور صاحبین فرماتے ہیں کہ تمام معاملات کے بارے میں پوچھا جائے پوشیدہ اور ظاہری طور پر اور اس پر فتوی ہے ہمارے زمانے میں اور کافی ہے پوشیدہ طور پر اس لئے کہ کہا گیا ہے کہ ظاہری تزکیہ بلاء اور مصیبت ہے اس لئے کہ اگر تزکیہ کرنے والا ظاہری طور پر گواہ کے عیوب بیان کرے تو دونوں کے درمیان دشمنی اور بغض پیدا ہوجائے گا اور بسا اوقات خوف اور حیاء یا کوئی اور بات مانع ہوتی ہے اس بات سے کہ کہے شاہد کے بارے میں وہ بات جو حق ہوتی ہے۔

تشریح: فریق مقابل کے طعن کے بغیر قاضی ازخود گواہ کی تفتیش نہ کرے:

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے۔

مگر اس کے بعد حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ جب گواہ نے گواہی دی اور مدعی علیہ نے اس پر کوئی طعن نہ کیا یا کوئی عیب

نہ لگایا تو قاضی ان کے بارے میں تفتیش نہ کرے کہ آیا گواہ عادل ہیں یا غیر عادل اس لئے کہ حدیث شریف میں ہے ,,المسلمون عدول بعضهم على بعض الامحدودافي القذف ،،اور عقلی دلیل یہ ہے کہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ حرام کام کا ارتکاب نہ کرے گالھذا اس کے باطن کی تفتیش قاضی پر لازم نہیں ہے

البتہ حدود اور قصاص میں قاضی گواہوں کے ظاہر حال پر اکتفاء نہیں کرے گا بلکہ اس صورت میں گواہوں کی ظاہری اور باطنی تفتیش کرے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ حدود اور قصاص میں قاضی ساقط کرنے کا بہانہ تلاش کرے پس جب گواہوں کا حال معلوم نہ ہو تو اس میں شبہ ہے عدم عادل ہونے کا اور حدود وقصاص شبہ سے ساقط ہوتے ہیں اس لئے قاضی حدود اور قصاص میں ظاہری حالت پر اکتفاء نہیں کرے گا بلکہ مکمل تفتیش کرے گا یہ تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔

لیکن حضرات صاحبین کے نزدیک تمام حقوق میں خفیہ اور علانیہ گواہوں کا حال دریافت کرنا ضروری ہے خواہ مدعی طعن کرے یا نہ کرے ہاں اگر گواہ مشہور ہو نیکی اور عدالت کے ساتھ تو پھر قاضی پر اس کی تفتیش لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی عدالت ظاہر ہے۔

فتوی صاحبین کے قول پر ہے: ہمارے زمانے میں فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ موقوف ہے حجت پر اور حجت نام ہے عادل گواہوں کی گواہی کا اور گواہوں کی عدالت کا علم قاضی کے دریافت کرنے سے ہوتا ہے لھذا قاضی پر گواہوں کا حال دریافت کرنا لازم ہے تمام حقوق میں۔ لھذا صرف خفیہ تزکیہ بھی کافی ہے۔

حضرت امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ صرف سراً اور خفیہ تزکیہ کافی ہے علانیہ تزکیہ ضروری نہیں ہے اس لئے کہ اس زمانے میں علانیہ تزکیہ ایک بلاء اور مصیبت ہے اس لئے کہ اگر مزکی نے گواہ کے وہ عیوب ظاہراً بیان کردئے جو اس میں موجود ہیں تو مزکی پر ایک مصیبت ٹوٹ پڑے گی مزکی اور گواہ کے درمیان دشمنی اور بغض پیدا ہو جائے گا اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مزکی خوف، یا حیا، یا کسی اور وجہ سے ظاہراً وہ عیوب بیان نہیں کرسکتا ہے جو شاہد میں موجود ہوتے ہیں اس لئے امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تزکیہ سراً بھی کافی ہے۔

وكفى للتزكية هوعدل في الاصح فانه قدقيل لابدان يقول هو عدل جائز الشهادة لكن الاصح هوالاول لان الحرية ثبت بدار الاسلام فاذاقال هوعدل يكون جائزة الشهادة .

ترجمہ: اور تزکیہ کیلئے کافی ہے کہ وہ عادل ہے اصح روایت میں بیشک کہا گیا ہے کہ ضروری ہے کہ یہ کہے کہ وہ عادل ہے جائز الشہادۃ ہے لیکن اصح روایت پہلی والی ہے اس لئے کہ آزادی ثابت ہے دارالاسلام سے جب اس نے کہا کہ وہ عادل ہے تو جائز الشہادۃ بھی ہوگا۔

تشریح: تزکیہ کا طریقہ کار: تزکیہ کی دو قسمیں ہیں

(۱) علانیہ تزکیہ کہ قاضی اہل محلہ کے بعض پسندیدہ لوگوں کے پاس خط بھیج دے یا اپنا قاصد بھیج دے اور علانیہ شاہد کے بارے میں معلومات کرے

(۲) تزکیہ سری یعنی خفیہ تزکیہ قاضی اہل محلہ میں سے بعض پسندیدہ لوگوں کے پاس ایک خط خفیہ طور پر بھیج دے جس میں گواہ کا نام باپ کا نام محلہ اور مسجد لکھے ہوں کہ فلاں آدمی کیسا ہے پس مزکی ان کے بارے میں خفیہ معلومات جمع کرے گا پس اگر وہ عادل ہو تو مزکی اس خط میں اس کے نام کے نیچے یہ لکھے گا ,,ھو حر عدل جائز الشھادۃ،، اور اگر وہ عادل نہ ہو بلکہ فاسق ہو تو اس کے نام کے نیچے کچھ بھی نہ لکھے بلکہ وہ جگہ خالی چھوڑ دے اور اس کا عادل ہونا یا فاسق ہونا معلوم نہ تو اس کے نام کے نیچے لکھدے ھو مستور اصح روایت کے مطابق ھو حر جائز الشھادۃ الفاظ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف ھو عدل کافی ہے کیونکہ جب عدل کہا تو جائز الشھادت ہو گیا اور اسلام تو ثابت ہے دار الاسلام سے کہ دار الاسلام میں رہتا ہے تو ضرور مسلمان ہوگا۔

ولایصح تعدیل الخصم بقوله هو عدل اخطأ اونسی فان قال صدق یثبت الحق وکفی واحد للتزکیة وترجمة الشاهد والرسالة الی المزکی والاثنان احوط هذا عندابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ واما عند محمدؒ یجب الاثنان وهذا فی تزکیة السر اما فی تزکیة العلانیة فقد قال الخصافؒ یجب الاثنان اجماعا لانهافی معنی الشهادة حتی لایصح تزکیة العلانیة من العبد ولابد ان یکون المزکی عدلافلاتقبل تزکیة الفاسق ومستور الحال .

ترجمہ: اور صحیح نہیں ہے خصم کا عادل قرار دینا اپنے اس قول سے کہ گواہ عادل ہے لیکن اس سے غلطی ہوگئی ہے یا بھول چکا ہے پس اگر اس نے کہا کہ عادل ہے اور سچا ہے تو حق ثابت ہو جائے گا اور کافی ہے ایک شخص تزکیہ اور گواہ کی ترجمانی کیلئے اور مزکی کے پاس پیغام پہنچانے کیلئے اور دو میں احتیاط ہے یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک دو واجب ہے اور یہ خفیہ تزکیہ میں ہے اور علانیہ تزکیہ میں امام خصافؒ نے فرمایا ہے کہ دو واجب ہے اجماعی طور پر اس لئے کہ یہ شہادت کے معنی میں ہیں یہاں تک کہ صحیح نہیں ہے علانیہ تزکیہ غلام سے اور ضروری ہے کہ مزکی عادل ہو پس معتبر نہیں ہے فاسق کا تزکیہ اور نہ مستور الحال کا۔

تشریح: مدعی علیہ کی تعدیل صحیح نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعی نے بینہ پیش کیا اور بینہ مستور الحال ہو یعنی نہ ان کا فسق ظاہر ہو اور نہ تعدیل ظاہر ہو تو اس صورت میں بینہ

اس بات کامحتاج ہے کہ ان کا تزکیہ کیا جائے کسی عادل آدمی سے ان کے بارے میں معلومات حاصل کئے جائیں۔اور اس صورت میں بجائے کسی خارجی آدمی کے خود مدعی علیہ نے گواہوں کا تزکیہ کیا کہ گواہ عادل آدمی ہیں۔سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ جب گواہ عادل ہیں تو آپ کے خلاف جھوٹی گواہی کیسے دے رہے ہیں تو مدعی علیہ نے اس کا جواب دیدیا کہ عادل ہے لیکن جو گواہی انہوں نے دی ہے اس میں ان سے غلطی ہوگئی ہے یا وہ بھول گئے ہیں بھولے سے انہوں نے میرے خلاف گواہی دی ہے اس لئے عادل ہے اور گواہی بھول کی بناء پر دی ہے تو اس صورت میں مدعی علیہ کی طرف سے گواہوں کی تعدیل صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ مدعی کی طرف سے گواہ اس وقت معتبر ہوں گے جب کہ مدعی علیہ مدعی کے دعوے کا انکار کرے پس جب مدعی علیہ نے دعوے سے انکار کیا اور مدعی نے مدعی علیہ کے خلاف گواہ پیش کئے تو مدعی علیہ مدعی اور گواہوں کے زعم میں جھوٹا اور کاذب ہوگیا اور جب مدعی کاذب ہوگیا تو ان کے حق میں یہ فاسق بھی ہوگیا اور فاسق آدمی معدّل اور مزکّی نہیں ہوسکتا اسلئے کہ مزکی کا عادل ہونا ضروری ہے سب کے نزدیک لھذا مدعی علیہ کا یہ کہنا کہ گواہ عادل ہے معتبر نہ ہوگا۔

اور اگر مدعی علیہ نے یہ کہا کہ گواہ عادل اور سچے ہیں تو اس کا یہ قول معتبر ہوگا اور اس پر وہ حق لازم کردیا جائے گا جس کا مدعی دعوی کرتا ہے اسلئے کہ مدعی علیہ نے خود اپنے اوپر حق کا اقرار کیا اور اقرار کی صورت میں حق لازم ہوتا ہے۔

تزکیہ اور ترجمانی کیلئے ایک آدمی کافی ہے: مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تزکیہ، گواہ کی ترجمانی، اور مزکی کی طرف پیغام لے جانے والا اگر ایک آدمی ہو تو جائز ہے اور دو کا ہونا افضل ہے یعنی ایک عادل آدمی مزکی، گواہ کا ترجمان، اور مزکی کی طرف قاصد بن سکتا ہے حضرات شیخین کے نزدیک دو کا ہونا ضروری نہیں ہے البتہ دو کا ہونا احوط ہے اس میں زیادہ احتیاط ہے۔

اور امام محمدؒ کے نزدیک مزکی، گواہوں کی ترجمانی کرنے والا، قاضی سے مزکی کی طرف یا مزکی سے قاضی کی طرف پیغام رسانی والا کا دو ہونا ضروری ہے ایک پر اکتفاء جائز نہیں ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل: یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہے اس لئے کہ قاضی کی ولایت عدالت ظاہر ہونے پر مبنی ہے اور عدالت کا ظہور تزکیہ سے ہوتا ہے یعنی تزکیہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہ عادل ہے اور قابل شہادت ہے پس جب گواہوں کا قابل شہادت ہونا تزکیہ پر موقوف ہے تو گویا کہ گواہ تزکیہ سے گواہ بن گئے تو گواہوں میں عدد اور عدالت دونوں شرط ہیں لھذا مزکی میں بھی عدد اور عدالت دونوں شرط ہوں گے۔

شیخین کی دلیل: یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ تزکیہ میں نہ لفظ شہادت شرط ہے اور نہ مجلس قضاء شرط ہے اسی طرح تزکیہ سری میں اہل شہادت ہونا بھی شرط نہیں ہے یہاں تک کہ غلام اپنے مولی کا مزکی بن سکتا ہے اسی طرح باپ اپنے بیٹے کا مزکی بن سکتا ہے حالانکہ یہ لوگ ان کے حق میں گواہی نہیں دے سکتے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے پس جب تزکیہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے تو اس میں عدد بھی شرط نہ ہوگی یہ تفصیل اور اختلاف۔ تزکیہ سری میں ہے۔

تزکیہ علانیہ میں امام خصافؒ کے نزدیک عدد شرط ہے:

امام خصافؒ نے فرمایا ہے کہ تزکیہ علانیہ شہادت کے معنی میں ہے لھذا اس صورت میں مزکی کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے لھذا تزکیہ علانیہ میں غلام اپنے مولی کا، باپ اپنے بیٹے کا، تزکیہ نہیں کرسکتا اسی طرح تزکیہ علانیہ میں عدد بھی شرط ہے یعنی مزکی دو ہوں گے البتہ مزکی کا عادل ہونا سب کے نزدیک شرط ہے چاہے تزکیہ علانیہ ہو یا سراً ہر حال میں مزکی کا عادل ہونا شرط ہے لھذا فاسق یا مستور الحال کا تزکیہ قبول نہ ہوگا۔

ولمن سمع بيعا او اقرارا او حكم قاض اورأى غصبا او قتلا ان يشهد به وان لم يشهد عليه فقوله ان يشهد به مبتدأ ولمن سمع خبره مقدما عليه وسماع البيع انه قد سمع قول البائع بعت وقول المشترى اشتريت ويقول اشهد لا اشهدني اى في صورة لم يشهد المشهود عليه .

ترجمہ: اور جائز ہے اس شخص کیلئے جس نے بیع کو سنا، یا اقرار، یا قاضی کے فیصلے کو، اور یا غصب کو دیکھا یا قتل کو (تو اس کے لئے جائز ہے) کہ اس کی گواہی دے اگر چہ وہ اس پر گواہ نہ بنایا گیا ہو۔ مصنفؒ کا قول ,,ان یشھد بہ،، مبتدا مؤخر ہے اور ,,لمن سمع اس کی خبر مقدم ہے اور بیع کا سننا یہ ہے کہ اس نے سن لیا بائع کا قول کہ میں نے بیچ دیا اور مشتری کا قول کہ میں نے خرید لیا اور کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں یہ نہ کہے کہ مجھے گواہ بنایا ہے اس صورت میں جس میں اس کو مشہود علیہ پر گواہ نہ بنایا گیا ہو۔

تشریح: جن چیزوں میں گواہ بن سکتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

فرماتے ہیں کہ آدمی جن چیزوں کا گواہ بن سکتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ جن کا حکم بذات خود ثابت ہوتا ہے ان میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے بیع، اقرار، قاضی کا حکم، غصب، اور قتل تو ان چیزوں کو محض سن کر یا محض دیکھ کر گواہی دے سکتا ہے اگر چہ اس کو اس پر گواہ نہ بنایا گیا ہو اور یہ اس لئے کہ ادائے شہادت کیلئے علم ضروری ہے اور شاہد کو ان صورتوں کا علم

حاصل ہو گیا ہے پس ادائے شہادت کا جو رکن ہے یعنی علم وہ حاصل ہو گیا ہے لھذا اس صورت میں گواہ کیلئے گواہی دینا جائز ہے اور اس صورت میں گواہ یہ کہے گا کہ میں گواہی دے رہا ہوں یہ نہ کہے کہ مجھے گواہ بنایا گیا ہے کیونکہ اسے تو گواہ نہیں بنایا گیا ہے البتہ وہ گواہ بن گیا ہے تو یہ کہے میں گواہی دے رہا ہوں۔

عبارت کی ترکیب: متن کی عبارت میں ,,لمن سمع بیعا،، جار مجرور باعتبار متعلق خبر مقدم ہے اور ,,ان یشھد بہ،، مؤول بتاویل مصدر مبتداء مؤخر ہے۔

ولایشھدعلی الشھادة مالم یشھدعلیھافلایشھدعلیھا من سمع شھادة ساھد او الاشھادعلی الشھادة ای سمع رجل اداء الشھادة عند القاضی لایسع له ان یشھدعلی شھادته و کذاان سمع اشھادالشاھد رجلااخرعلی شھادته لایسع ان یشھدعلی شھادته لانه ماحمله وانماحمل غیره .

ترجمہ: اور گواہی نہ دے گواہی پر جب تک اس پر گواہ نہ بنایا جائے پس گواہی پر گواہی نہ دے وہ شخص جس نے گواہ کی گواہی سن لی یا گواہی پر گواہ بنانا یعنی ایک آدمی نے شہادت کی ادائیگی سن لی قاضی کے پاس تو اس کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے اور اسی طرح اگر اس نے سن لیا کہ شاہد اپنی گواہی پر کسی کو گواہ بنا رہا ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے کہ اس کی گواہی پر گواہی دے کیونکہ اس نے اس پر بوجھ نہیں ڈالا بلکہ غیر پر ڈالا ہے۔

تشریح: شہادت علی الشہادت کا بیان:

(۲) گواہ کی دوسری قسم وہ ہے کہ جس میں گواہ از خود گواہ نہیں بن سکتا بلکہ اس کو گواہ بنانا ضروری ہوتا ہے اور وہ ہے شہادت علی الشہادت پس جب تک اصول نے فروع کو اپنی گواہی پر گواہ نہ بنایا ہو اس وقت تک فروع کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ اصول کی گواہی پر گواہی دیدے مثلاً ایک آدمی نے سن لیا کہ۔ عبداللہ اس بات کی گواہی دے رہا ہے کہ الیاس کا بلال پر قرضہ ہے تو اس سننے والے کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ قاضی کی عدالت میں اس بات کی گواہی دیدے کہ الیاس کا بلال پر قرضہ ہے ہاں اگر عبداللہ نے اس سننے والے کو اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا تو جائز ہے پھر یہ فرع اصل کی گواہی پر گواہی دے سکتا ہے ۔
یا ایک سننے والے نے سن لیا کہ ایک اصل گواہ کسی کو اپنی گواہی پر گواہ بنا رہا ہے تو اس سننے والے کیلئے جائز نہیں ہے کہ قاضی کی عدالت میں اس کی گواہی دیدے کیونکہ اصیل نے تو اس پر گواہی کا بوجھ نہیں رکھا ہے بلکہ اس کے علاوہ غیر پر رکھا ہے لھذا اب اس سننے والے کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اس کی گواہی پر گواہی دیدے۔

ولایشھد من رأی خطه ولم یذکر شھادته ھذاعندابی حنیفةؒ لان الخط یشبه الخط وعندھمایحل

اذاعلم ان ھذاخطہ لان التغیر فیہ نادروقیل فیماذکرانہ لایشھدلاخلاف فیہ وانماالخلاف فیمااذاوجدالقاضی شھادتہ فی دیوانہ لان مایکون تحت ختمہ یؤمن علیہ التغییر بخلافالصک فانہ فی یدالخصم

ترجمہ: اور گواہی نہ دے وہ جس نے اپنی تحریر دیکھ لی اور اس کو اپنی گواہی یاد نہ آئے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے اسلئے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اور صاحبین کے نزدیک حلال ہے جبکہ اس کو علم ہو کہ یہ اس کی تحریر ہے اس لئے کہ تغیر اس میں کم واقع ہے اور کہا گیا ہے اس میں جو ذکر ہوا کہ وہ گواہی نہ دے اس میں اختلاف نہیں ہے اختلاف اس میں ہے کہ جب قاضی نے اس کی گواہی اپنی فائل میں دیکھ لی کیونکہ گواہی جو قاضی کی مہر کے ماتحت ہوتی ہے وہ تغیر سے مامون ہوتی ہے برخلاف دستاویز کے اس لئے کہ وہ خصم کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔

تشریح: اپنی تحریر دیکھ لی لیکن واقعہ یاد نہ ہو تو گواہی دینا جائز نہیں ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک دستاویز میں اپنی گواہی کی تحریر دیکھ لی لیکن اس کو نہ واقعہ یاد ہے اور نہ ہی گواہی دینا یاد ہے تو اس کیلئے جائز نہیں ہے کہ اس تحریر کی بناء پر گواہی دیدے اس لئے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے ساتھ مشابہ ہوتی ہے جب واقعہ اور گواہی یاد نہیں ہے تو اس میں یہ امکان ہے کہ یہ کسی اور کی تحریر ہو اس لئے نفس تحریر کی بناء پر گواہی دینا جائز نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ جب اس میں اشتباہ آگیا تو علم حاصل نہ ہوا اور جب علم حاصل نہ ہوا تو گواہی کی بنیاد تو علم پر ہے تو گواہی دینا بھی جائز نہ ہوگا یہ حضرت امام بوحنیفہؒ کا مسلک ہے اور حضرات صاحبین کے نزدیک جب اس کو معلوم ہے یہ کہ اس کا خط ہے لیکن واقعہ یاد نہیں ہے تو اس کیلئے جائز ہے کہ خط کی بناء پر گواہی دے اس لئے کہ جب اس کو اپنا خط معلوم ہے تو اس میں تغیر نادر ہے۔

قیل فیماذکرانہ لایشھدلاخلاف فیہ: بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ تحریر دیکھ کر شہادت کا جائز نہ ہونا بالاتفاق ہے اختلاف اس صورت میں ہے کہ جب قاضی نے اپنی فائل میں دیکھا کہ گواہوں نے گواہی دی ہے لیکن قاضی نے ابھی تک اس پر حکم نہیں کیا تھا پھر مدعی نے آکر قاضی سے فیصلہ کی درخواست کی تو قاضی کو یاد نہیں ہے کہ یہ گواہی میں کب سنی ہے نہ واقعہ یاد ہے اور نہ گواہی یاد ہے البتہ یہ یاد ہے کہ تحریر میری ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس شہادت کی بناء پر حکم اور فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس شہادت کی بناء پر حکم اور فیصلہ کرنا جائز ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ ایک تحریر دوسری تحریر کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے یقینی علم حاصل نہیں ہوتا اور شہادت کیلئے علم

یقینی ضروری ہے۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ جوتحریر قاضی کی فائل میں ہوتی ہے وہ قاضی کی مہر کے ماتحت ہوتی ہے اس میں تغییر اور تبدیل کا امکان نادر ہے اس لئے اس تحریر کی بناء پر قاضی کو علم حاصل ہوجاتا ہے اور جب علم حاصل ہوجاتا ہے اور شہادت کی بنیاد بھی علم پر ہے تو اس صورت میں قاضی کیلئے اس شہادت کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز ہوگا۔

برخلاف دستاویز کے کیونکہ دستاویز عام طور پر خصم کے ہاتھ میں ہوتی ہے پس اگر دستاویز خصم کے ہاتھ میں ہو اور اس نے قاضی کے دربار میں دستاویز پیش کی جس میں گواہی لکھی ہوئی تھی اور گواہ کو اپنی گواہی یاد نہ ہو تو اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں تغییر اور تبدیل کا قوی امکان ہے اس لئے اس کی بناء پر گواہی قبول نہ ہوگی

ولابالتسامع بلاعیان الافی النسب والموت والنکاح والدخول وولایة القاضی واصل الوقف اذااخبربھا عدلان اورجل وامرأتان اذکانوا عدولا والمرادباصل الوقف ان ھذہ الضیعة وقف علی کذافبیان المصرف داخل فی اصل الوقف امّاالشروط فلایحل فیھاالشھادة بالتسامع .

ترجمہ: اور گواہی نہ دے فقط سننے سے مشاہدہ اور معاینہ کے بغیر مگر نسب، موت، نکاح، دخول، قاضی کی ولایت، اور اصلِ وقف میں جب کہ اس کی خبر دے دو عادل آدمی یا ایک مرد اور دو عورتیں اور مراد اصل وقف سے یہ ہے کہ یہ زمین وقف ہے اس پر تو مصرف کا بیان اصل وقف میں داخل ہے اور رہا شرائط کا بیان تو اس میں نفس سننے سے گواہی حلال نہیں

تشریح شہادت بالتسامع کن کن معاملات میں جائز ہے اور کن کن میں جائز نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ گواہ کیلئے ایسی چیزوں کی گواہی دینا جائز نہیں ہے جس کا اس نے مشاہدہ اور معاینہ نہ کیا ہو اس لئے کہ شہادت کیلئے معاینہ شرط ہے کیونکہ آیت میں ہے ,,الامن شھد بالحق وھم یعلمون ،، میں علم شرط ہے اور علم معاینہ سے ہوتا ہے تو مشاہدہ اور معاینہ شرط ہے البتہ چھ چیزیں ایسی ہیں کہ اس میں نفس تسامع یعنی سننے سے گواہی دینا جائز ہے اس شرط پر کہ شاہد نے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے سنا ہو وہ اشیاء ستہ یہ ہیں (۱) نسب (۲) موت (۳) نکاح (۴) دخول (۵) ولایتِ قاضی (۶) اصلِ وقف پس جب شاہد نے لوگوں سے سنا کہ زید خالد کا بیٹا ہے تو شاہد کیلئے جائز ہے کہ اس بات کی گواہی دے کہ زید خالد کا بیٹا ہے اسی طرح اس نے سنا کہ فلاں آدمی مرگیا ہے تو گواہی دے سکتا ہے یا لوگوں سے سنا کہ فلاں عورت زید کی بیوی ہے تو اس کی گواہی دے سکتا ہے یا لوگوں سے سنا کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بیوی ہے اور اس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہے تو گواہی دے سکتا ہے کہ یہ اس کی بیوی ہے اس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہے یا اس نے سنا کہ فلاں شہر کا قاضی فلاں آدمی ہے اور وہ لوگوں

کے درمیان فیصلے بھی کرتا ہے کہ تو یہ گواہ گواہی دے سکتا ہے کہ فلاں شہر کا قاضی فلاں آدمی ہے یا اس نے سنا کہ فلاں آدمی نے اپنی زمین وقف کی ہے تو اس پر بھی گواہی دے سکتا ہے۔

وجہ: ان اشیاء ستہ میں نفس تسامع سے گواہی دینے کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ان اشیاء کے اسباب کا معاینہ خاص خاص لوگ کرتے ہیں ہر کوئی اس کا معاینہ نہیں کرسکتا اور ان چیزوں کے ساتھ جو احکام متعلق ہوتے ہیں وہ مدتیں گزرنے کے باوجود باقی رہتے ہیں مثلاً نسب کے ساتھ میراث متعلق ہوتی ہے نکاح کے ساتھ مہر متعلق ہوتا ہے دخول کے ساتھ عدت اور مہر کی تکمیل متعلق ہرتی ہے وغیرہ اگر ان چیزوں میں نفس تسامع سے گواہی دینا جائز قرار نہ دیا جائے تو اس میں حرج عظیم لاحق ہو جائے گا اور شرع میں حرج مدفوع ہے اس لئے ان چیزوں میں شہادت بالتسامع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

المراد باصل الوقف: شارح فرماتے ہیں کہ اصل وقف سے مراد یہ ہے کہ یہ کہے کہ یہ زمین وقف ہے فلاں مصرف پر یعنی مصرف بیان کرنا اس میں داخل ہے گواہ یہ کہے کہ فلاں مصرف پر وقف ہے لیکن وقف کے شرائط اس میں داخل نہیں ہیں لھذا وقف کے شرائط میں شہادت بالتسامع جائز نہیں ہے۔

ویشهد رائی جالس مجلس القضاء یدخل علیه الخصوم انه قاض ورجل او امرأة یسکنان بیتا وبینهما انبساط الازواج انها عرسه وشیء سوی الرقیق فی ید متصرف کالملاک انه له فقوله ورجل وامرأة عطف علی قوله جالس وقوله انها عرسه عطف علی قوله انه قاض فهذا من باب العطف علی معمولی عاملین مختلفین والمجرور مقدم فان جالس معمول راء وانه قاض معمول یشهد وانما قال سوی الرقیق لان الأدمی له ید علی نفسه فیدفع ید الغیر عن نفسه والمراد انسان یعبر عن نفسه حتی لولم یعبر عن نفسه کالصغیر والصغیرة فانهما لاید لهما فیعتبر یدالغیر.

ترجمہ: اور گواہی دے سکتا ہے دیکھنے والا بیٹھنے والے کو قضاء کی جگہ پر کہ اس کے پاس اہل خصومات آرہے ہیں کہ وہ قاضی ہے اور ایک مرد و عورت کو دیکھنے والا جو ایک گھر میں رہتے ہیں اور دونوں کے درمیان میاں بیوی والی آزادی اور بے تکلفی ہے کہ یہ اس کی بیوی ہے اور یا کسی چیز کو دیکھنے والا غلام کے علاوہ ایک تصرف کرنے والے کے ہاتھ میں مالکوں کی طرح (تصرف کرتا ہے) کہ یہ اس کی ملکیت ہے مصنفؒ کا قول ورجل وامرأة عطف ہے اس کے قول جالس پر اور یہ قول انها عرسه یہ عطف ہے اس کے قول انه قاض پر اور یہ عاملین مختلفین کے معمولین پر عطف کے باب سے ہے اور مجرور مقدم ہے بے شک جالس معمول ہے راءِ کیلئے اور انه قاض معمول ہے یشهد کیلئے اور کہا کہ غلام کے علاوہ میں اس لئے کہ آدمی کا اپنی ذات پر قبضہ

ہوتا ہے تو دوسرے کا قبضہ اپنے آپ سے دور کرسکتا ہے اور مراد اس سے وہ انسان ہے جو اپنے آپ سے تعبیر کرسکتا ہے لیکن اگر اپنے آپ سے تعبیر نہ کرسکتا ہو جیسے چھوٹا لڑکا اور چھوٹی لڑکی کیونکہ ان دونوں کا اپنے اوپر اختیار نہیں ہے تو اس میں غیر کا قبضہ معتبر ہوگا۔

تشریح: صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دیکھا کہ ایک آدمی مجلس قضاء پر بیٹھا ہوا ہے لوگ اس کے پاس آتے جاتے ہیں اپنے مقدمے پیش کرتے ہیں اس سے فیصلے کرواتے ہیں تو اس شخص کیلئے یہ جائز ہے کہ اس بات کی گواہی دے کہ یہ اس شہر کا قاضی ہے اگرچہ اس نے امام المسلمین کو اسے قاضی بناتے ہوئے نہیں دیکھا۔

اسی طرح جب آپ نے دیکھ لیا کہ ایک گھر میں ایک مرد و عورت رہتے ہیں اور دونوں کے درمیان میاں بیوی جیسے بے تکلفی ہے تو آپ یہ گواہی دے سکتے ہیں کہ یہ عورت اس کی بیوی ہے۔ اسی طرح جب آپ نے ایک آدمی کے پاس ایک چیز دیکھ لی غلام کے علاوہ کہ وہ آدمی اس میں مالکوں کی طرح تصرف کرتا ہے تو آپ کیلئے یہ گواہی دینا جائز ہے کہ یہ چیز اس کی ملکیت ہے

وانما قال سوی الرقیق: فرمایا کہ غلاموں کے علاوہ تمام اموال جب کسی کے پاس ہوں تو آپ یہ گواہی دے سکتے ہیں کہ یہ چیز اس قابض کی ملکیت ہے لیکن اگر کسی کے پاس ایک آدمی کام کرتا ہے اور یہ آدمی اس سے کام کرواتا ہے تو آپ یہ گواہی نہیں دے سکتے کہ یہ آدمی اس کا غلام ہے اس لئے کہ آدمی کا اپنے اوپر قبضہ ہوتا ہے تو غیر کا ہاتھ اور قبضہ اپنے آپ سے دفع کرسکتا ہے لھذا نفس قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں ہے۔

اور یہ تفصیل کہ غلام میں نفس قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں ہے یہ اس غلام میں ہے جو بات کرسکتا ہے یہ بتلاسکتا ہے کہ میں غلام نہیں ہوں بلکہ آزاد ہوں لیکن اگر وہ چھوٹا بچہ ہو جو بات بھی نہیں کرسکتا تو پھر جس کے قبضہ ہوگا اسی کا غلام سمجھا جائے گا۔

عبارت کی ترکیبی وضاحت: فرماتے ہیں کہ ورجلٍ وامرأۃٍ یہ عطف ہے جالسٍ پر یہاں پر دو عامل ہیں (۱) ایک عامل رائی ہے اور (۲) دوسرا عامل یشھد ہے معمولین بھی دو ہیں (۱) ایک معمول جالسٍ ہے اور دوسرا معمول انہ قاض تو جالسٍ معمول ہوا رائی کیلئے اور انہ قاض معمول ہوا یشھد کیلئے اب ان دونوں معمولین پر دو اور معمولین عطف ہیں چنانچہ ورجلٍ وامرأۃٍ عطف ہے جالسٍ پر اور انھا عرسہ عطف ہے انہ قاض پر اور دونوں میں مجرور مقدم ہے لھذا یہ عطف جائز ہے۔

فان اقر للقاضی ان شہادتہ بالتسامع اوبحکم الید بطلت اقول ھذا یؤکد قول ابی یوسفؒ ان بمجرد الید لاتحل الشھادۃ بل یشترط ان یقع فی قبلہ انہ ملکہ فانہ قدقیل ان قول ابی یوسفؒ تفسیر لاطلاق قول محمد فی الروایۃ وذلک لان مجرد الید لوکان سببا للملک لمابطل عندالاظھار سبب

الشھادة فاذاتبین انه یشھدبمجرد الیدبطلت شھادته ومن شھدانه شھدفن زید او صلی علیه قبلت وھوعیان لان معاینةالموت لایکون لامن واحد اواثنین فحضور الدفن اوالصلوة بمنزلةالمعاینة ولایجری فی مثل ذلک التلبیس عادةً .

ترجمہ: پس اگر گواہ نے اقرار کیا قاضی کے سامنے کہ اس کی گواہی سننے کی بناء پر ہے یا قبضہ کے حکم کی بناء ہے پر تو اس کی گواہی باطل ہے میں کہتا ہوں کہ یہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید کرتا ہے کہ نفس قبضہ سے گواہی حلال نہیں ہے بلکہ شرط ہے کہ اس کے دل میں یہ یقین آجائے کہ یہ اس کی ملکیت ہے کیونکہ کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے اطلاق کی تفسیر ہے ایک روایت میں اور وہ یہ کہ اگر مجرد قبضہ سبب ہوتا ملکیت کیلئے تو باطل نہ ہوتا سبب شہادت ظاہر کرنے کے وقت جب ظاہر ہوا کہ وہ نفس قبضے کی وجہ سے گواہی دیتا ہے تو اس کی گواہی باطل ہے اور جس نے گواہی دی کہ وہ حاضر ہوا ہے زید کی تدفین میں یا اس کی نماز جنازہ پڑھی ہے یہ گواہی قبول ہوگی اور یہ مشاہدہ ہوگا اس لئے کہ موت کا معاینہ نہیں کرتا مگر ایک یا دو آدمی تو تدفین میں حاضر ہونا یا نماز جنازہ میں حاضر ہونا بمنزلہ معاینہ ہے اور ان جیسی چیزوں میں عادۃً تلبیس جاری نہیں ہوتی۔

تشریح شہادت بالتسامع اگر تفصیل کے ساتھ ہو تو قبول نہیں ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جو سابق میں گزر گیا کہ مسائل ستہ میں شہادت بالتسامع جائز ہے اب فرماتے ہیں کہ اگر شہادت بالتسامع میں شاہد نے تفصیل بیان کردی ہے کہ میں جو گواہی دے رہا ہوں یہ میں نے دیکھا نہیں ہے بلکہ میں نے لوگوں سے سنا ہے کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے یا فلاں کا نکاح ہوا ہے۔ میں نے خود نہیں دیکھا ہے یا فلاں کی ملکیت میں جو چیز ہے جس کی میں نے گواہی دی ہے یہ میں نے اس لئے دی ہے کہ یہ چیز میں نے اس کے ہاتھ میں دیکھی ہے آگے مجھے علم نہیں ہے کہ یہ کہاں سے آئی ہے تو اس صورت میں اس کی گواہی باطل ہوگی کیونکہ اس تفصیل بیان کرنے سے یہ معلوم ہوگیا کہ اس کو مشھود بہ کا پورا علم نہیں ہے بلکہ انکل پر گواہی دے رہا ہے اور گواہی دینے کیلئے مشھود بہ کا علم ضروری ہے۔

اقول ہذا یوید قول ابی یوسفؒ: شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ (کہ تفصیل بیان نہ کرے ورنہ گواہی قبول نہ ہوگی) سے حضرت امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ نفس قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں ہے لھذا شاہد صرف اتنی بات کی بناء پر کہ میں نے یہ چیز فلاں کے قبضہ میں دیکھی ہے یہ گواہی نہیں دے سکتا کہ یہ اس کی ملکیت ہے جب تک گواہ کے دل میں اس بات کا یقین نہ ہوجائے کہ یہ چیز قابض کی ملکیت ہے جب دل میں یقین ہوجائے تو اب گواہی دے سکتا ہے کہ یہ چیز قابض کی ملکیت ہے۔

فانہ قد قیل: بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کی مطلق روایت کی تفسیر ہے یعنی متن میں جو مسئلہ ہے کہ قبضہ ہو تو گواہی دینا صحیح ہے یہ مطلق ہے اور امام ابو یوسفؒ کے قول میں اس کی تفسیر موجود ہے کہ قبضے کی بناء پر گواہی دینا اس وقت جائز ہے جبکہ آپ کے دل میں یہ یقین ہو جائے کہ یہ قابض کی ملکیت ہے تو گویا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول متن کی تفسیر ہو گیا اور مسئلہ سب کے نزدیک متفق علیہ ہے قبضہ کے ساتھ اطمنان قلبی بھی ضروری ہے۔

وذلک لان مجرد الید: اس کی دلیل ہے کہ مجرد قبضہ اور ید کی بناء پر گواہی دینا جائز نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ اطمنان قلبی ضروری ہے اس لئے کہ اگر مجرد قبضہ ملکیت کا سبب ہوتا تو اظہار اور تفصیل کے وقت یہ سبب باطل نہ ہوتا بلکہ اگر وہ تفصیل بیان کرتا کہ میں مجرد قبضہ کی وجہ سے گواہی دیتا ہوں تو یہ باطل نہ ہوتا جب تفصیل بیان کرنے سے یہ سبب باطل ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نفس قبضہ کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ اطمنان قلب ضروری ہے۔

جس نے گواہی دی کہ وہ زید کی نماز جنازہ میں حاضر ہوا ہے:

مسئلہ یہ ہے ایک شخص نے گواہی دی کہ زید مر گیا ہے اس ساتھ قاضی کو یہ تفصیل بھی بیان کر دی کہ میں خود اس کی نماز جنازہ میں حاضر ہوا ہوں یا میں نے خود اسے دفن کیا ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اگر چہ اس نے تفصیل بیان کر دی لیکن اس تفصیل کے باوجود اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور یہ مشاہدہ اور معاینہ شمار ہوگا اس لئے کہ نفس موت کا مشاہدہ اور معاینہ تو ایک یا دو شخص کرتے ہیں تو تدفن اور جنازہ میں حاضر ہونا معاینہ اور مشاہدہ شمار کیا جائے گا اور ان جیسے معاملات میں عموماً تلبیس اور دھوکہ نہیں ہوتا اس لئے یہ تفصیل قابل قبول ہوگی اور یہ گواہی قبول کی جائے گی

۱۵ جولائی ۲۰۰۷ء ۲۹ جمادی الثانی ۱۴۲۸ھ بروز اتوار

باب قبول الشهادة وعدمه

وتقبل الشهادة من اهل الاهواء الاالخطابية اهل الاهواء اهل القبلة الذين لايكون معتقدهم معتقداهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وكل منهم اثناعشرفرقة فصاروا اثنين وسبعين فرقاوالبعض فرقوابين الهوى الذى هو كفر كالقول بانه تعالى جسم والهوى الذى ليس بكفروعندالشافعیؒ لاتقبل شهادتهم لفسقهم قلنالم يقع فى الاعتقاد الباطل الاديانة والكذب عندالجميع حرام واماالخطابية فهم غلاة الروافض يعتقدون الشهادة لكل من حلف عندهم

وقیل یرون الشهادة لشیعتهم واجبة

ترجمہ:اور قبول ہوگی گواہی اہل ہوا کی سوائے فرقہ خطابیہ کے اہل ہوااہل قبلہ ہے جن کا عقیدہ اہل سنت کے عقیدہ کی طرح نہ ہواور یہ جبریہ،قدریہ،روافض،خوارج،معطلہ،اور مشبہ، ہیں اور ہرایک ان میں سے ہرایک میں بارہ بارہ فرقے ہیں تو کل بہتر فرقے ہوگئے اور بعض نے فرق کیا ہے اس ھوا میں جو کفر ہے جیسے یہ کہنا کہ اللہ پاک جسم ہے اور اس ہوا میں جو کفر نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اہل ہوا کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ان کے فسق کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ یہ لوگ مبتلاء نہیں ہوئے باطل اعتقاد میں مگر دیانت کی وجہ سے اور جھوٹ سب کے نزدیک حرام ہے تاہم خطابیہ غالی قسم کے روافض ہیں جو ہر اس شخص کی شہادت پر اعتقاد رکھتے ہیں جو ان کے سامنے قسم کھائے اور بعض نے کہا کہ وہ اپنے گروہ کے واسطے گواہی دیناواجب سمجھتا ہے ۔

تشریح: گواہی قبول نہ ہونے کی بنیاد تہمت ہے:

گواہی کی قبولیت اور عدم قبولیت میں یہ اصول ہے کہ تہمت کے ساتھ گواہی قبول نہیں ہوتی جب تک تہمت موجود ہو یا تہمت کا خطرہ ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی اسلئے کہ گواہی ایک خبر ہے اس میں صدق اور کذب دونوں کا احتمال ہے جب تک جانب صدق جانب کذب پر راجح نہ ہو جائے اس وقت تک گواہی قبول نہ ہوگی۔

تہمت کبھی ایسے معنی کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے جو خود گواہ میں موجود ہوتا ہے جیسے فسق کیونکہ جو شخص فسق کرے گا وہ جھوٹ سے بھی احتراز نہ کرے گا اور کبھی تہمت ایسے معنی کی وجہ سے ہوتی ہے جو مشہود لہ میں ہوتے ہیں مثلاً ولادت کا رشتہ ہونا یعنی شاہد اور مشہود لہ کے درمیان ولادت کا رشتہ ہو تو شاہد اس بات پر متہم ہوگا کہ اس نے رشتہ کا خیال کر رکھا ہوگا اور گواہی اس کے حق میں دی ہے اور تہمت کبھی ایسے خلل کی وجہ سے ہوتی ہے کہ جو مشہود لہ اور مشہود علیہ کے درمیان امتیاز کی قدرت نہ ہونے کی وجہ سے ہو جیسے گواہ کا نابینا ہونا اور تہمت کبھی اس چیز سے عاجز ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے جس کو شریعت نے صدق کی دلیل بنایا ہے جیسے محدود فی القذف ہونا۔

اہل ہوا کی گواہی اور اس کی تفصیل:

اہل ہوا وہ لوگ ہیں جو خواہشات نفسانی کے مطابق اعتقاد رکھتے ہیں اور سنت کی مخالفت کرتے ہیں یعنی اہل ہوا اہل قبلہ ہے قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے ہیں لیکن ان کا عقیدہ اہل سنت والجماعت کے عقیدے سے الگ ہوتا ہے جن کو اہل بدع بھی کہتے ہیں اہل ہوا اور اہل بدع کے بنیادی فرقے چھ ہیں۔

(۱) جبریہ (۲) قدریہ (۳) روافض (۴) خوارج (۵) معطلہ (۶) مشبہ اور ہر ایک کے بارہ بارہ فرقے ہیں تو کل بہتر (۷۲) فرقے بن گئے اور ایک جماعت اہل حق اور اہل سنت والجماعت کی ہے ان تمام فرقوں کے عقائد اور ان میں باہمی اختلاف علم الکلام کی کتابوں میں مذکور ہے یہاں اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں ہے اس لئے اس کی تفصیل ترک کی جاتی ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک اہل ہوا اور اہل بدع کی گواہی قبول کی جاتی ہے سوائے فرقہ خطابیہ کے کہ صرف فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اور باقی تمام اہل ہوا اور اہل بدع کی گواہی قبول کی جاتی ہے۔

البتہ بعض حضرات نے اس میں یہ تفصیل کی ہے کہ بعض اہل ہوا وہ ہیں جو حد کفر کو پہنچ گئے ہیں جیسے یہ قول کرنا کہ اللہ پاک جسم ہے نعوذ باللہ من ذلک تو ان کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے کہ وہ کافر ہیں اور بعض وہ ہیں جو حد کفر کو نہیں پہنچے تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک تمام اہل ہوا کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی اس لئے کہ ان کے اندر فسق اعتقادی موجود ہے اور فسق اعتقادی فسق عملی سے بدتر ہے پس جس طرح فاسق عملی کی گواہی قبول نہیں ہوتی اسی طرح فاسق اعتقادی کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

قلنا: احناف فرماتے ہیں اہل ہوا کا فسق فسق عملی نہیں ہے بلکہ فسق اعتقادی ہے یعنی یہ لوگ اس کام کو اس غلط عقیدے کو دین سمجھ کر کر رہے ہیں یعنی تدین اور دینداری کی وجہ سے یہ کام کر رہے ہیں اور جو آدمی متدین اور دیندار ہو وہ جھوٹ نہیں بولتا پس جب جھوٹ سے احتراز کرتا ہے تو گواہی کے قبول نہ ہونے کی علت تو تہمتِ کذب ہے اور جب کذب کی تہمت نہیں ہے تو گواہی قبول کی جائے گی اور کذب سے سب اہل بدع احتراز کرتے ہیں

فرقہ خطابیہ: فرقہ خطابیہ روافض کا ایک غالی فرقہ ہے جو ابوالخطاب محمد بن ابی وہب اجدع کی طرف منسوب ہے اور یہ آدمی کوفہ میں رہتا تھا اس کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ الٰہ اکبر ہے اور حضرت جعفر صادق الٰہ اصغر ہے۔

نیز اس فرقہ کا عقیدہ یہ بھی ہے کہ جب ان کے فرقے والا کسی دوسرے پر دعویٰ کرے تو باقی فرقے اور جماعت پر اپنے شیعہ کے واسطے گواہی دینا واجب ہے اور نیز ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ جب کوئی ان کے سامنے قسم کھائے کہ میں حق بجانب ہوں تو اس کے حق میں گواہی دینا جائز ہے۔ ان لوگوں کی گواہی اس لئے قبول نہیں کی جاتی کہ پہلی تفسیر کی بناء پر تو یہ لوگ کافر ہیں اور کافر کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اور دوسری اور تیسری تفسیر کی بناء پر یہ لوگ متہم بالکذب ہیں اس لئے جب اپنے فرقہ کیلئے گواہی دینا واجب سمجھتے ہیں چاہے وہ سچے ہوں یا جھوٹے تو یہ لوگ بھی کاذب ہوگئے یا جو قسم کھائے تو ہوسکتا ہے کہ وہ قسم کھانے میں جھوٹا ہو تو یہ لوگ بھی جھوٹے ہوگئے اور کاذب کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے فرقہ خطابیہ کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

والذمی علی مثلہ وان خالفاملة وعلی المستأمن والمستأمن علی مثلہ ان کان من دار واحدة

شهادة الذمی تقبل عندنا وعند مالک والشافعیؒ لایقبل ثم عندناانماتقبل علی الذمی والمستأمن وان خالفاملة کالنصاری والمجوس فان الکفرملة واحدة ولاتقبل علی المسلم وشهادة المستأمن تقبل علی المستأمن ان کانامن داروا حدوان کانامن دارین کالترک والروم فلاتقبل ولاتقبل ایضاً علی المسلم ولا ایضاً علی الذمی .

ترجمہ: اور قبول ہوتی ہے گواہی ذمی کی اپنے مثل پر اگر چہ دین میں مخالف ہوں اور مستأمن پر بھی اور مستأمن کی مستأمن پر اگر دنوں ایک وطن کے ہوں ذمی کی گواہی قبول ہوتی ہے ہمارے نزدیک امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبول نہیں ہوتی پھر ہمارے نزدیک (ذمی کی گواہی) قبول ہوتی ہے ذمی پر اور مستأمن پر اگر چہ ملت میں مخالف ہوں جیسے کہ نصاری اور مجوس اس لئے کہ کفر ایک ملت ہے اور قبول نہ ہوگی مسلمان پر اور مستأمن کی گواہی قبول ہوتی ہے مستأمن کے خلاف اگر دونوں ایک وطن کے ہوں اور اگر دونوں دو وطنوں کے ہوں جیسے ترکی اور رومی تو پھر قبول نہ ہوگی اور مسلمان پر قبول نہ ہوگی اور نہ ذمی پر۔

تشریح: ذمی اور مستأمن کی گواہی کی تفصیل:

مسئلہ یہ ہے کہ ذمی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول کی جائے گی اگر چہ ان کی ملتیں اور ادیان مختلف ہوں کہ ایک نصرانی ہو اور دوسرا یہودی ہو اسی طرح ذمی کی گواہی مستامن کے خلاف بھی قبول کی جائے گی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مستامن کی گواہی مستامن کے خلاف قبول کی جائے گی جبکہ شاہد اور مشہود علیہ ایک ملک کے باشندے ہوں

حضرت امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ذمی کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی نہ ذمی خلاف اور نہ مستامن کے خلاف اسلئے کہ ہر کافر فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی تو ذمی کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ باری تعالی کا ارشاد ہے ,, والکافرون هم الظالمون ،، کافر ظالم ہے اور ہر ظالم فاسق ہوتا ہے تو کافر فاسق ہوا اور فاسق کی گواہی قبول نہیں کیجاتی یہی وجہ ہے کہ کافر کی شہادت مسلمان کے خلاف قبول نہیں کی جاتی اگر یہ فاسق نہ ہوتا تو اسکی گواہی مسلمان کے خلاف قبول کی جاتی جب مسلمان کے خلاف قبول نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ یہ فاسق ہے اور فاسق کی شہادت مردود ہوتی ہے تو ذمی کی شہادت بھی مردود ہوگی۔

ہماری دلیل: یہ ہے کہ حضورﷺ نے بعض اہل ذمہ کی گواہی بعض دوسروں کے خلاف قبول کی ہے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ ذمی کو اپنی ذات اور اولاد پر ولایت حاصل ہے جو شخص اہل ولایت ہوتا ہے وہ اہل شہادت بھی ہوتا ہے لھذا ذمی اہل شہادت ہے تو کافر کی گواہی کافر کے خلاف قبول ہوگی اور مسلمان کے خلاف اس لئے قبول نہیں ہے کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے ,,ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا،،۔

احناف کے نزدیک جب ذمی کی گواہی قبول ہے تو یہ صرف ذمی اور مستامن کے خلاف قبول ہوگی اگر چہ دونوں کا دین اور ملت متحد نہ ہو بلکہ ایک نصرانی ہو اور دوسرا یہودی ہو یا ایک نصرانی ہو اور دوسرا مجوسی ہو اس لئے کہ الکفر ملۃ واحدۃ کفر پورا کا پورا ایک ملت ہے۔

مستامن کی شہادت مستامن خلاف قبول ہوگی اس شرط پر کہ شاہد اور مشہود علیہ ایک ملک کے باشندے ہوں لیکن اگر شاہد اور مشہود علیہ ایک ملک کے باشندے نہ ہوں بلکہ ایک آدمی ایک ملک کا ہو اور دوسرا دوسرے ملک کا ہو تو پھر ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ یہ قیاس ہے میراث پر اور اختلاف دارین کی صورت میں میراث جاری نہیں ہوتی تو اختلاف دارین کی صورت میں شہادت بھی قبول نہ ہوگی جیسے کہ ایک آدمی ترکی کافر ہو اور دوسرا روسی کافر ہو دونوں امن کے ویزے پر دارالاسلام میں داخل ہو جائے تو ایک دوسرے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی ۔اسی طرح مستامن کی گواہی مسلمان کے خلاف بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ کافر کیلئے مسلمان پر ولایت نہیں ہے اسی طرح مستامن کی گواہی ذمی کے خلاف بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ ذمی کا درجہ مستامن سے اعلی ہے اس لئے کہ وہ دارالاسلام میں رہتا ہے اسلام کے قریب ہے تو اس کا درجہ اعلی ہے مستامن سے لھذا مستامن کی گواہی ذمی کے خلاف قبول نہ ہوگی ۔البتہ مسلمان کی گواہی سب کے خلاف قبول ہوگی مسلمان کے خلاف بھی ذمی کے خلاف بھی اور مستامن کے خلاف بھی اس لئے کہ مسلمان کو ولایت عامہ حاصل ہے اور ذمی کی گواہی ذمی کے خلاف قبول ہوگی اور مستامن کے خلاف بھی اس کو بھی ولایت عامہ حاصل ہے البتہ مسلمان کے خلاف اس لئے قبول نہیں ہے کہ اللہ تعالی نے منع فرمایا ہے ,,ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً،،۔

وعدو بسبب الدين ومن اجتنب عن الكبائر ولم يصر على الصغائر وغلب صوابه اختلفوا في تفسير الكبائر قيل هي سبع الاشراک بالله تعالى والفرار من الزحف وعقوق الوالدين وقتل النفس بغير حق ونهب مال المؤمن والزنا وشرب الخمر وازاد البعض اكل مال اليتيم بغير حق اكل الربوا وقد ورد في الحديث اجتنبوا السبع الموبقات الشرک بالله والسحر وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق و اكل الربوا واكل مال اليتيم بغير حق والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات وقد قال عليه السلام الكبائر الاشراک بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس فالصحيح ان هذه

الاحادیث لیست لبیان الحصر فالکبیرۃ کل ماسمی فاحشۃ کاللواطۃ ونکاح منکوحۃ الاب اوثبت لھابنص قاطع عقوبۃ فی الدنیااوفی الأخرۃ وقال الامام الحلوانی کل ماکان شنیعابین المسلمین وفیہ ھتک حرمۃ اللہ تعالی والدین فھی کبیرۃ ثم بعد الاجتناب عن الکبائر کلھالابدمن عدم الاصرارعلی الصغیرۃ فان الاصرار علی الصغیرۃ کبیرۃ وقولہ وغلب صوابہ ای حسناتہ اغلب من سیئاتہ فان الالمام بالصغیرۃ لایسقط العدالۃ فقولہ ومن اجتنب الی قولہ وغلب صوابہ تفسیر العدل اقول لابد من قید اخر وھوان یجتنب الافعال الخسیسۃ الدالۃ علی الدنائۃ ای عدم المروۃ کالاکل فی الطریق والبول علی الطریق .

ترجمہ: اور گواہی قبول ہوگی دشمن کی جودین کی وجہ سے دشمنی رکھتا ہواوراس شخص کی جوکبیرہ گناہوں سے بچتا ہواور صغیرہ گناہوں پراصرار نہ کرتا ہواوراس کی نیکی غالب ہواختلاف کیا ہے کبائر کی تفسیر میں کسی نے کہا ہے کہ وہ سات ہیں اللہ کے ساتھ شرک کرنا اور میدان جنگ سے بھاگ جانا والدین کی نافرمانی کرنا اور کسی کو ناحق قتل کرنا اور مؤمن کے مال کولوٹ لینا اور زنا کرنا، شراب پینا، اور بعض نے اضافہ کیا ہے کہ یتیم کا مال کھانا ناحق طریقے پر اور سود کھانا اور حدیث شریف میں وارد ہوا ہے کہ اپنے آپ کو بچائے رکھوسات ہلاک کرنے والی چیزوں سے اللہ کے ساتھ شرک کرنے سے، سحر سے، اس نفس کے قتل کرنے سے جس کو اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ سود کھانے سے اور یتیم کے مال کھانے سے ناحق طریقے پر اور لڑائی کے دن میدان جنگ سے پشت پھیرنے سے اور پاک دامن بے خبر مؤمن عورتوں پر تہمت لگانے سے اور حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ کبائر اللہ کے ساتھ شرک کرنا ہے، والدین کی نافرمانی ہے، اور کسی کو قتل کرنا ہے، اور یمین غموس ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ احادیث حصر بیان کرنے کیلئے نہیں ہے پس گناہ کبیرہ ہروہ گناہ ہے جس کو بے حیائی کہا جاتا ہے جیسے لواطت، اپنے باپ کی منکوحہ کے ساتھ نکاح کرنا یا اس کیلئے نص قطعی سے دنیا یا آخرت میں سزا ثابت ہوئی ہے امام حلوانیؒ نے فرمایا ہے کہ ہروہ کام جو مسلمانوں کے نزدیک بُرا ہے اوراس میں اللہ کی حرمت اور دین کا ہتک ہو وہ کبیرہ ہے اور پھر تمام کبائر سے اجتناب کے بعد یہ بات بھی ضروری ہے کہ صغیرہ گناہ پر اصرار نہ ہو اسلئے کہ صغیرہ گناہ پراصرار بھی گناہ کبیرہ ہے اور یہ قول کہ غلب صوابہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس کی نیکیاں غالب ہوں اس کی برائیوں پر اس لئے گناہ صغیرہ کرنا عدالت کو ساقط نہیں کرتا مصنفؒ کے قول ومن اجتنب سے لے کر وغلب صوابہ تک یہ عدل کی تفسیر ہے میں کہتا ہوں کہ ایک اور قید بھی ضروری ہے وہ یہ کہ اپنے آپ کو بچائے رکھے خسیس کاموں سے جو دلالت کرتے ہیں رذالت پر یعنی عدم مروت پر (بے غیرتی عدم انسانیت) جیسے کہ راستے میں کھانا اور راستے میں پیشاب کرنا۔

تشریح: عداوت دینیہ کی وجہ سے گواہی رد نہ ہوگی:

مسئلہ یہ ہے کہ جب دو آدمیوں کے درمیان عداوت اور دشمنی ہو پس اگر یہ دشمنی دین کی وجہ سے ہو تو اس کے خلاف دوسرے کی گواہی قبول ہوگی مثلاً فاسق آدمی کے ساتھ ایک دیندار شخص کی دشمنی نفس دین کی بنیاد پر ہے یا ایک بدعتی کے ساتھ اہل حق کی دشمنی نفس دین کی بنیاد پر ہے تو اس فاسق کے خلاف دیندار کی گواہی اور بدعتی کے خلاف اہل حق کی گواہی قبول ہوگی اسلئے کہ یہ دشمنی تو کمال دیانت کی وجہ سے ہے تو اس میں وہ کذب کا ارتکاب نہیں کرے گا برخلاف عداوت دنیاوی کے کہ دنیا کی بناء پر جو دشمنی ہوتی ہے اس میں ایک آدمی اپنے دشمن کے خلاف کذب کا بھی ارتکاب کرتا ہے لھذا عداوت دنیاوی کی صورت میں اپنے دشمن کے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی۔

کبائر سے اجتناب: شاہد کیلئے عادل ہونا شرط ہے اور عادل ہونے کیلئے یہ چند باتیں ضروری ہیں (۱) یہ کہ وہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کرتا ہو (۲) صغائر پر اصرار نہ کرتا ہو (۳) ان دو باتوں کے ساتھ ساتھ اس کی حسنات غالب ہوں سیئات پر پس جب یہ تین باتیں ایک آدمی میں موجود ہوں یہ عادل ہے اس کی گواہی قبول ہوگی اور رہا یہ کہ آیا نفس گناہ صغیرہ سے اجتناب ضروری ہے یا نہیں تو اس کے بارے میں ارشاد یہ ہے کہ نفس گناہ صغیرہ سے عدالت ساقط نہیں ہوتی اس لئے کہ انبیاء کرام علیھم السلام کے بعد کوئی بھی گناہ صغیرہ سے پاک نہیں ہے لھذا صغائر سے پاک ہونا عدالت کیلئے شرط نہیں ہے البتہ اتنی بات ہے کہ اس کی نیکیاں برائیوں پر غالب ہوں تو وہ عادل ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ یہ آدمی خسیس اور رذالت کے کاموں سے اجتناب کرتا ہو جیسے راستے میں کھانا یا راستے میں پیشاب کرنا جب یہ باتیں موجود ہوں تو اس آدمی کی گواہی قبول ہوگی یہ نفس مسئلہ کی وضاحت ہوگئی۔ اس کے علاوہ شارحؒ نے شرح میں گناہ کبیرہ کی تفسیر ذکر کی ہے کہ آیا کبائر چند محصور گناہوں کا نام ہے یا زیادہ ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ کبائر میں حصر نہیں ہے بلکہ احادیث میں مختلف گناہوں کو کبائر کے زمرے میں شمار کیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بھی کبیرہ ہے یہ بھی کبیرہ ہے باقی تفصیل آسان ہے آپ خود کتاب کا ترجمہ دیکھ کر اخذ کر سکتے ہیں۔

والاقلف الااذاترک الاختتان استخفافاً بالدین والخصی وولد الزنا والعمال وعند مالک لاتقبل شهادة ولدالزنا على الزنا لانه يحب ان يكون غيره كنفسه واماالعمال فان نفس العمل ليس بفسق الااذاكانوااعوانا على الظلم وقيل العامل اذاكان وجيهاذامروة لايجازف في كلامه تقبل شهادته وان كان فاسقا فقديروى عن ابى يوسفؒ ان الفاسق اذاكان لوجاهته لايقدم على الكذب تقبل شهادته .

ترجمہ: اور غیر مختون کی گواہی قبول ہوتی ہے ہاں اگر اس نے دین کو حقیر سمجھ کر چھوڑا ہو اور خصی کی گواہی، ولد الزنا کی اور عمال

کی گواہی بھی قبول ہے امام مالکؒ کے نزدیک ولدالزنا کی گواہی زنا پر قبول نہیں کی جائے گی اس لئے کہ وہ یہ پسند کرے گا کہ اس کے علاوہ بھی اس کی طرح ہو اور عمال تو نفس عمل فسق نہیں ہے ہاں اگر یہ لوگ ظلم کی مدد کرنے والے ہوں اور کہا گیا ہے کہ عامل جب وجیہ ہو اور مروت والا ہو اپنے کلام میں بے ہودہ گو نہ ہو تو اس کی شہادت قبول ہو گی اگرچہ فاسق ہو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ فاسق جب اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ پر اقدام نہیں کرتا تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

تشریح: غیر مختون اور خصی کی گواہی قبول ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ غیر مختون کی گواہی قبول ہوتی ہے اس لئے ختنہ کرنا سنت ہے اور چھوڑنا ترک سنت ہے ترک سنت سے آدمی فاسق نہیں ہوتا جب فاسق نہیں ہے تو گواہی بھی قبول ہو گی لیکن اگر اس نے ختنہ چھوڑ دیا ہو دین کو حقیر سمجھنے کی وجہ سے تو پھر وہ فاسق بلکہ کافر ہوا اس لئے کہ شعائر دین کو حقیر سمجھنا کفر ہے لھذا پھر اس کی گواہی قبول نہ ہو گی۔

اسی طرح خصی کی گواہی بھی قبول ہوتی ہے اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے قدامہ بن مظعون کے خلاف علقمہ خصی کی گواہی قبول کی تھی نیز خصی کی خصیتین ظلماً کاٹے گئے ہیں یہ ایسا ہی جیسے کہ کسی کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس کی گواہی قبول ہوتی ہے تو خصی کی گواہی بھی قبول ہو گی۔

ولد الزنا کی گواہی: ولدالزنا کی گواہی قبول ہوتی ہے اس لئے کہ زنا کا ارتکاب تو والدین نے کیا ہے اور والدین کے گناہ میں اولاد ماخوذ نہیں ہوتی اس لئے ولدالزنا کی گواہی قبول ہو گی جیسے کہ باپ اگر کافر یا فاسق ہو اور بیٹا مسلمان عادل ہو تو بیٹے کی گواہی قبول ہوتی ہے۔ حضرت امام مالکؒ کے نزدیک ولدالزنا کی گواہی زنا کے مقدمہ میں قبول نہ ہو گی اس لئے کہ وہ تو یہ پسند کرے گا کہ دوسرا بھی اس کی طرح ہو تو زنا کے مسئلہ میں یہ متہم ہے اور متہم کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

ہماری طرف سے جواب: یہ ہے کہ ہمارا کلام شاہد عادل میں ہے عادل آدمی جھوٹی گواہی نہیں دیتا پس جب جھوٹ کی تہمت ختم ہو گئی تو اسکی گواہی قبول ہو گی۔

عمال کی گواہی قبول ہوتی ہے: عمال یعنی بادشاہ کے وہ عمال جو حقوق واجبہ وصول کرنے پر مامور ہوں جیسے خراج اور سوائم کی زکوۃ وصول کرنے والے تو عمال کی گواہی قبول کی جاتی ہے کیونکہ نفس عمل فسق نہیں ہے اس لئے کہ بہت سارے صحابہ کرام عمال تھے تو نفس عمل فسق نہیں ہے لھذا عامل اگر ظلم کا مددگار اور معاون نہ ہو تو اسکی گواہی قبول کی جائے گی اور اگر ظلم کی مدد کرنے والا ہو تو پھر اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اسلئے کہ ظلم سے عدالت ساقط ہوتی ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ

عامل اگر وجاہت اور مروت والا ہو لوگوں میں اور اپنے کلام میں بے ہودہ اور الکل کی باتیں نہ کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ فاسق ہو جیسے کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے فاسق کے بارے میں کہ جب فاسق باوجاہت اور بامروت ہو لوگوں میں اور اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ سے احتراز کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جاتی ہے اسی طرح عامل بھی اگر وجاہت والا ہو اور اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ سے احتراز کرتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ولاخیه وعمه ومن حرم رضاعا اومصاهرة لامن اعمی وفی روایة عن ابی حنیفةؒ تقبل فیمایجری فیه التسامع وهو قول زفرؒ وعند ابی یوسفؒ والشافعیؒ تقبل اذاکان بصیراعند التحمل وان عمی بعدالاداء قبل القضاء لایقضی القاضی عند ابی حنیفةؒ ومحمدؒ خلافالابی یوسفؒ وقوله اظهر .

ترجمہ: اور گواہی قبول ہوگی اپنے بھائی اور چچا کیلئے اور اس شخص کیلئے جس کے ساتھ حرمت رضاعت یا مصاہرت کی وجہ سے ہو لیکن نابینا کی گواہی قبول نہ ہوگی اور ایک روایت میں امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ قبول ہوگی ان معاملات میں جس میں تسامع جاری ہوتا ہے اور یہ امام زفر کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبول ہوگی جبکہ بینا ہو شہادت اٹھاتے وقت اور اگر وہ نابینا ہوگیا شہادت ادا کرنے کے بعد فیصلہ کرنے سے پہلے تو قاضی فیصلہ نہیں کرے گا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خلاف ثابت ہے امام ابو یوسفؒ کیلئے اور ان کا قول ظاہر ہے۔

اپنے بھائی اور چچا کیلئے گواہی قبول ہوتی ہے: مسئلہ یہ ہے کہ ایک بھائی کی گواہی دوسرے بھائی کیلئے اسی طرح بھتیجے کی شہادت چچا کے لئے قبول ہوتی ہے اسی طرح جس کے ساتھ حرمت رضاعت ہو یعنی رضاعی ماں کیلئے رضاعی باپ کیلئے یا رضاعی بھائی کیلئے اسی طرح جس کے ساتھ حرمت مصاہرت ہو یعنی سسر کیلئے یا ساس کیلئے داماد کی گواہی قبول کی جاتی ہے اس لئے کہ ولادت کے علاوہ تمام قرابت داروں کے املاک اور منافع الگ الگ ہوتے ہیں جب املاک اور منافع الگ الگ ہیں ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینے سے تہمت کا الزام نہیں آتا جب تہمت کا الزام نہیں آتا تو گواہی بھی قبول ہوگی۔

نابینا کی گواہی قبول نہیں ہوتی: اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ نابینا کی گواہی حدود اور قصاص میں بالکل قبول نہیں ہوتی خواہ تحمل شہادت کے وقت بینا ہو یا نابینا اس لئے کہ حدود اور قصاص شبہ کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں اور نابینا کی گواہی میں ایک قسم کا شبہ ہے لھذا حدود اور قصاص میں نابینا کی گواہی بالاتفاق قبول نہ ہوگی۔ اس کے علاوہ جو معاملات ایسے ہیں کہ جن میں شہادت بالتسامع جائز ہوتی ہے تو حضرت امام زفرؒ کے نزدیک اور ایک روایت حضرت امام ابوحنیفہؒ سے بھی ہے کہ ایسے معاملات میں جن میں شہادت بالتسامع جائز ہے اس میں نابینا کی گواہی قبول ہوتی ہے اور ایسے معاملات جن میں شہادت

بالتسامع جائز نہیں ہے جیسے بیع شراء وغیرہ تو اس میں۔ حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ آدمی تحمل شہادت کے وقت بینا ہو اور ادائے شہادت کے وقت نابینا ہو تو ان کے نزدیک یہ گواہی قبول کی جائے گی۔

حضرات طرفین کے نزدیک شہادت کی قبولیت کیلئے یہ شرط ہے کہ گواہ تحمل شہادت سے لیکر قاضی کے فیصلہ اور قضاء تک بینا ہونا ضروری ہے تو اگر کوئی شخص تحمل شہادت کے وقت بینا ہو اور ادائے شہادت کے وقت بھی بینا ہو لیکن قاضی کے حکم اور فیصلہ کرنے سے پہلے نابینا ہو گیا تو حضرات طرفین کے نزدیک اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور قاضی کیلئے اس شہادت کی بناء پر حکم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسمیں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر تحمل شہادت اور ادائے شہادت کے وقت بینا ہو لیکن قاضی کے فیصلہ سے پہلے نابینا ہو گیا تو یہ گواہی جائز ہوگی اور قاضی کیلئے اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ ظاہر ہے اس لئے کہ جب تحمل شہادت کے وقت بینا ہے اور ادائے شہادت کے وقت بھی بینا ہے تو شہادت کامل ہو گئی اور قاضی کو علم حاصل ہو گیا تو اب اگر ادا کرنے کے بعد اور فیصلہ کرنے سے پہلے وہ نابینا ہو جائے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا لھذا اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

ومملوک ومحدود فی قذف وان تاب انما قال هذا لانها تقبل عندالشافعیؒ اذاتاب الامن حد فی کفره فاسلم وعدو بسبب الدنیا ولا لاصله وفرعه وزوجه وعرسه فی العدو لاتقبل شهادته علی من یعادیه وتقبل له وفی الاصل اخره علی العکس وفی التاج والعرس خلاف الشافعیؒ .

ترجمہ: اور غلام کی اسی طرح محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں ہوتی اگرچہ اس نے توبہ کرلی ہو مصنفؒ نے یہ کہا اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قبول ہوتی ہے جب توبہ کرے مگر جس پر کفر میں حد لگائی گئی ہو اور پھر اس نے اسلام لایا اور دنیا کی وجہ سے دشمنی کرنے والے کی اور نہ اپنی اصل کیلئے اور نہ فرع کیلئے نہ شوہر کیلئے اور نہ بیوی کیلئے اور دشمن کی گواہی قبول نہ ہوگی اس شخص کے خلاف جس کے ساتھ دشمنی کرتا ہے اور اس کیلئے قبول ہوگی اور اصل میں اس کا عکس ہے شوہر اور بیوی کی گواہی میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح: غلام کی گواہی قبول نہیں :

غلام کے گواہی قبول نہیں ہے نہ کسی کے خلاف اور نہ کسی کے حق میں اسلئے کہ شہادت ولایت کے قبیل سے ہے یعنی گواہ ہر وہ شخص بن سکتا ہے جس کو ولایت حاصل ہو اور غلام کو تو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہے تو غیر پر کیسے حاصل ہو جائے گی اس لئے غلام کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں: محدود فی القذف وہ شخص ہے جس نے کسی مسلمان پر زنا کی تہمت لگائی اور پھر اس کو چار گواہوں سے ثابت نہ کرسکا اور اس کی سزا میں اس کو اسی (۸۰) کوڑے لگائے گئے اس کو محدود فی القذف کہتے ہیں اب مسئلہ یہ ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اگر چہ وہ توبہ کرے۔

حضرت امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک محدود فی القذف اگر توبہ کرے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ اللہ تعالی نے توبہ کرنے والوں کا استثناء فرمایا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔

,, **والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة ولاتقبلوا لهم شهادة ابداً واولئک هم الفاسقون الاالذین تابوا من بعدذلک واصلحوا فان الله غفوررحیم** ،، اس آیت میں ,, الا الذین تابوا من بعدذلک ،، میں جو استثناء ہے اس کا تعلق ولاتقبلوا لهم کے ساتھ ہے یعنی محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کرو مگر یہ کہ وہ توبہ کرلیں اور محدود فی القذف کی توبہ یہ ہے کہ قذف کے سلسلے میں وہ اپنی تکذیب کرے یعنی یہ کہے کہ میں نے جھوٹی تہمت لگائی ہے حاصل یہ ہے کہ توبہ کے بعد اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔

احناف کی دلیل: یہ ہے کہ باری تعالی نے فرمایا ہے کہ ,, ولاتقبلوا لهم شهادة ابداً ،، اور ابد اس کو کہتے ہیں کہ جس کی کوئی انتہاء نہ ہو یعنی محدود فی القذف کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو پس لفظ ابد کی صراحت کرنا قبول شہادت کے منافی ہے یعنی توبہ کے بعد محدود فی القذف کی گواہی قبول کرنا نص کے منافی ہے پس جب نص کے منافی ہے تو توبہ کے بعد بھی محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کی جائے گی تاکہ نص کے ساتھ تعارض اور منافات لازم نہ آئے۔

دوسری دلیل: یہ ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ کرنا حد کا تتمہ اور تکملہ ہے یعنی قذف کی حد تو اسی کوڑے ہے اور گواہی قبول نہ کرنا اس حد کو تام اور مکمل کرتا ہے لھذا جس طرح اصل حد (اسی کوڑے) توبہ کے بعد باقی رہتی ہے اور توبہ کی وجہ سے وہ ساقط نہیں ہوتی اسی طرح اصل حد پر قیاس کرتے ہوئے اس کا تتمہ اور تکملہ یعنی عدم قبول شہادت بھی باقی رہے گا۔

حضرت امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب: یہ ہے کہ استثناء اس جملہ سے متعلق ہوتا ہے جس کے ساتھ قریب اور متصل ہو اور یہاں پر استثناء متصل ہے الفاسقون کے ساتھ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ توبہ کے بعد یہ لوگ فاسق نہیں ہیں پس توبہ سے ان کا فسق تو زائل ہوجائے گا لیکن عدم قبول شہادت زائل نہ ہوگا۔

محدود فی القذف کافر اگر مسلمان ہوجائے تو اس کو نئی شہادت حاصل ہوتی ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ جب ایک کافر پر حد قذف لگائی گئی تو اس کی گواہی کافروں کے خلاف قبول نہ ہوگی لیکن اگر حد قذف لگنے کے بعد وہ مسلمان ہوگیا تو اس کی شہادت کافر اور مسلمان سب کے خلاف قبول ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ کافر کو اسلام لانے سے پہلے صرف کافروں کے خلاف گواہی دینے کا حق حاصل تھا اور حد قذف سے اس کا یہ حق زائل ہوگیا تاکہ حد کا تتمہ ہوجائے لیکن جب اس محدود فی القذف کافر نے اسلام قبول کیا تو اب اسلام کی وجہ سے اس کو شہادت جدید نئی سرے سے گواہی کا حق حاصل ہوگیا اور یہ حق شہادت۔شہادت اولی کا غیر ہے اس لئے کہ سابقہ تو صرف کافر کے خلاف گواہی کا حق تھا لیکن اسلام لانے سے اس کو کافر اور مسلمان دونوں کے خلاف گواہی کا حق حاصل ہوگیا تو شہادت ثانیہ کا قبول نہ ہونا حد سابقہ کا تتمہ نہیں ہے تو شہادت ثانیہ (اسلام لانے کے بعد جس شہادت کا حق حاصل ہے) اس کو قبول کرلیا جائے گا۔

دشمن کی گواہی دشمن کے خلاف قبول نہ ہوگی جبکہ عداوت دنیاوی ہو: جب دو آدمیوں کے درمیان دنیاوی معاملات کی بناء پر دشمنی ہو تو ایک دشمن کی گواہی دوسرے دشمن خلاف قبول نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں جھوٹی تہمت کا امکان غالب ہے اور جب کذب کی تہمت موجود ہو تو گواہی قبول نہیں ہوتی البتہ ایک دشمن کی گواہی دوسرے دشمن کے حق میں قبول ہوگی اس لئے کہ اس میں تہمت نہیں ہے۔

اصول اور فروع کے حق میں گواہی قبول نہیں ہوتی:

اصول یعنی ماں، باپ، دادا، دادی، نانا، نانی، وان علی اسی طرح فروع یعنی بیٹا، بیٹی، وان سفل، اسی طرح میاں بیوی کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی قبول نہیں ہے اس لئے کہ ان لوگوں کے منافع مشترک ہیں تو اس میں تہمتِ کذب کا شبہ ہے اس لئے ان کے حق میں گواہی قبول نہ کی جائے گی لیکن ان کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی اسلئے کہ ان کے خلاف گواہی دینے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

زوجین کی گواہی: حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک میاں بیوی ایک دوسرے کے حق میں گواہی دے سکتے ہیں اسلئے کہ ہر ایک کی ملک الگ الگ ہے اور ہر ایک کا قبضہ بھی الگ الگ ہے تو دونوں کے منافع اور املاک جب الگ الگ ہیں تو ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینے سے تہمت کذب کا شبہ بھی ختم ہوگیا جب کذب کا شبہ ختم ہوگیا تو گواہی بھی قبول کی جائے گی۔احناف

فرماتے ہیں کہ حدیث شریف میں ہے کہ ,,لاتجوز شهادة الوالد لولده ولا لوالده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرته ،،یہ حدیث صراحۃً اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ میاں بیوی کی گواہی ایک دوسرے کے حق میں قبول نہ ہوگی۔اور عقلی دلیل یہ ہے کہ زوجین کے درمیان منافع عادۃً متصل ہوتے ہیں شوہر کو بیوی کے مال کی وجہ سے مالدار سمجھا جاتا ہے اور بیوی کو شوہر کے مال کی وجہ سے مالدار سمجھا جاتا ہے پس جب زوجین کے درمیان منافع متصل ہیں تو ایک کا دوسرے کے لئے گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے گواہی دینا جائز نہیں ہے لھذا میاں بیوی کا ایک دوسرے کیلئے گواہی دینا جائز نہ ہوگا۔

وسید لعبده ومكاتبه وشريكه فيمايشتركانه انماقال هذا لانه تقبل في غير مال الشركة وكذالاتقبل شهادة الاجير وقيل يراد به التلميذ الخاص الذي يعد ضرر الاستاذ ضرر نفسه ونفعه نفع نفسه وقيل يراد به الاجير مسانهة اومشاهرة ومخنث يفعل الردى فانه ان لم يفعل الردى تقبل شهادته فان عدم القدرة على الجماع ولين الكلام وتكسر الاعضاء غير مانع للقبول ونائحة ومغنية .

ترجمہ:اور گواہی قبول نہ ہوگی آقا کی اپنے غلام کے واسطے اور نہ اپنے مکاتب کے واسطے اور نہ شریک کی اپنے شریک کیلئے اس چیز میں جس میں دونوں شریک ہیں مصنفؒ نے یہ کہا اس لئے کہ قبول کی جاتی ہے مال شرکت کے علاوہ میں اور اسی طرح قبول نہیں کی جاتی مزدور کی گواہی کہا گیا ہے کہ مراد اس سے وہ شاگرد خاص ہے جو اپنے استاذ کا ضرر اپنا ضرر سمجھتا ہے اور اس کا نفع اپنا نفع سمجھتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس سے وہ مزدور مراد ہے جو سالانہ مزدور ہے ماہانہ اور اس مخنث کی گواہی قبول نہیں ہے جو ردی کام (لواطت) کرتا ہے اس لئے کہ اگر وہ ردی کام نہیں کرتا تو اس کی گواہی قبول کی جاتی ہے اس لئے کہ جماع پر قادر نہ ہونا اور کلام میں نرمی کا ہونا اور اعضاء میں پیدائیشی لچک کا ہونا مانع نہیں ہے قبول شہادت کیلئے اور نہ رونے والی اور نہ گانے بجانے والی عورت کی۔

تشریح: آقا کا اپنے غلام اور مکاتب کے حق میں گواہی دینا:

مسئلہ یہ ہے کہ آقا کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا جائز نہیں ہے اس لئے کہ غلام دو حالوں سے خالی نہ ہوگا یا غلام پر دین ہوگا یا دین نہ ہوگا پس اگر غلام پر دین نہ ہو تو مولی کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے من کل وجہ کیونکہ غلام اور جو کچھ غلام کے ہاتھ میں ہے وہ سب مولی کا ہے تو غلام کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کے حق میں گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے گواہی جائز نہیں ہے۔اور اگر غلام پر دین ہو تو پھر بھی مولی کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا جائز نہیں ہے اس

لئے کہ یہ گواہی من وجہ اپنی ذات کیلئے ہے اس لئے کہ یہ غلام یا تو قرض خواہوں کو قرضے میں دیدیا جائے گا تو اس صورت میں یہ غلام مولی سے اجنبی ہوگیا تو غلام کے حق میں گواہی قبول ہونی چاہئے اور یا آقا خود اس کا دین ادا کرے گا تو اس صورت میں غلام اور جو کچھ غلام کے ہاتھ میں ہے سب آقا کا ہوجائے گا تو اس صورت میں غلام کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے گواہی دینا جائز نہیں ہے لھذا مولی کا اپنے غلام کے حق میں گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اس لئے قبول نہ وگی۔ اسی طرح مولی کا اپنے مکاتب کے حق میں گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اس لئے قبول نہ ہوگا یعنی عبد مدیون کی طرح مکاتب بھی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ مکاتب اپنا بدل کتابت ادا کرے تو اس صورت میں مولی کا اپنے مکاتب کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے نہیں ہے بلکہ اجنبی کیلئے ہے تو قبول ہوگا لیکن اگر مکاتب بدل کتابت ادا نہ کرے بلکہ عاجز ہوجائے تو اس صورت مکاتب اور جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے وہ سب آقا کا ہوجائے گا لھذا اس صورت میں مولی کا اپنے مکاتب کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کیلئے ہوگی اس لئے قبول نہ ہوگی تو ہم نے کہا کہ مولی کا اپنے مکاتب کیلئے گواہی دینا من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے اور اپنی ذات کیلئے آدمی کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے مکاتب کے حق میں مطلقاً گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح جب دو آدمیوں کے درمیان مال مشترک ہو اور ایک شریک نے ایک تیسرے آدمی پر اس مال کا دعوی کیا جس کا تعلق مال شرکت سے ہے تو دوسرے شریک کی گواہی اس شریک کے حق میں معتبر نہ ہوگی اس لئے کہ اس کی گواہی من وجہ اپنے مال کیلئے ہے اور من وجہ اپنے شریک کے مال کیلئے ہے کیونکہ مال شرکت کی گواہی میں تجزی نہیں ہوسکتی اس لئے یہ بھی من وجہ اپنی ذات کیلئے گواہی دینا ہے لھذا یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ البتہ اگر شریک کی گواہی مال شرکت کے علاوہ کسی اور مال میں ہو جس میں دونوں کی شرکت نہیں ہے تو پھر قبول کی جائے گی اس لئے کہ اس میں تہمت کا شبہ نہیں ہے کیونکہ اس میں دونوں کے منافع شریک نہیں ہیں لھذا اس میں قبول کی جائے گی۔

مزدور کی گواہی کی تفصیل: کتاب میں مسئلہ یہ ہے کہ اجیر کی گواہی اپنے مستاجر کے حق میں قبول نہ ہوگی لیکن اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ اجیر سے مراد شاگرد خاص ہے جو اپنے استاذ کا نقصان اپنا نقصان اور اس کا نفع اپنا نفع سمجھتا ہے یا وہ خاص شاگرد ہے جو اپنے استاذ کے ساتھ ہی کھاتا پیتا ہو اور اس کے گھر کا ایک فرد بن کر اس کے اہل وعیال میں رہتا ہو اور اس کیلئے کوئی اجرت مقرر نہ ہو اور یہی ارشاد فرمایا ہے حضور ﷺ نے کہ ,,**لا شہادۃ للقانع باھل البیت**,, یعنی جو گھر والوں کا ماتحت اور تابع ہو اس کی گواہی ان کے حق میں قبول نہیں کی جاتی۔ اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد وہ اجیر خاص ہے جو سالانہ یا ماہانہ تنخواہ پر کام کرتا ہے تو اس کی گواہی اپنے مستاجر کے حق میں قبول نہ ہوگی جیسے کہ مصنف عبدالرزاق کی روایت میں

ہے,, ولاالاجیر لمن استاجرہ ،،وجہ اس کی ہے کہ جب ایک آدمی سالانہ یاماہانہ تنخواہ نور ہے یعنی اجیر خاص ہے تو گواہی دیتے وقت بھی وہ آپ کا مزدور ہے اور یہ وقت بھی تنخواہ میں شمار ہوتا ہے تو گویا کہ اس اجیر خاص نے گواہی دینے پر اجر حاصل کیا اور اجر لے کر گواہی دینا جائز نہیں ہے جیسے کہ ایک عام آدمی کو آپ بازار سے پکڑ کر لائے کہ اتنی رقم لو اور میرے حق میں گواہی دو تو یہ جائز نہیں ہے اور اس آدمی کی گواہی قبول نہ ہوگی اسی طرح یہ بھی ہے کہ اجر لے کر گواہی دیتا ہے لھذا یہ جائز نہ ہوگا۔

مخنث کی گواہی: مخنث سے مراد وہ مخنث ہے جو لوگوں کو اپنے اوپر لواطت کی قدرت دیتا ہے اور زیب وزینت میں عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتا ہے ایسے مخنث کی گواہی قبول نہیں کی جاتی اس لئے کہ یہ فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں کی جاتی تو ایسے مخنث کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی لیکن اگر وہ ردی کام نہیں کرتا اور نہ زبردستی کلام میں نرمی پیدا کرتا ہے بلکہ اس کے کلام میں قدرتی طور پر نرمی ہے اور اعضاء میں قدرتی طور پر لچک ہے اور جماع پر قادر نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اس لئے کہ اس نے کوئی فسق کا ارتکاب نہیں کیا ہے لھذا وہ فاسق بھی نہیں ہے جب فاسق نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی

نائحہ اور مغنیہ کی گواہی قبول نہیں ہے: مردوں کے سامنے آواز کے ساتھ رونے والی اور گانا گانے والی عورت کی گواہی قبول نہیں ہے اس لئے کہ عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث میں ہے کہ حضورﷺ نے منع فرمایا ,, قال نھیتُ عن صوتین احمقین فاجرین صوتٍ عند مصیبۃٍ خمش وجوہٍ وشق جیوبٍ ،ورنۃ الشیطن ای الغناء ،،حضورﷺ نے دواحمق اوازوں سے منع فرمایا ہے ایک مصیبت کے وقت کی آواز جس سے چہرے بگڑ جاتے ہیں اور گریبانوں کو پھاڑتا ہے اور شیطان کی آواز یعنی گانے کی آواز سے اس سے حضورﷺ نے منع فرمایا ہے اور یہ کام کرنا فسق ہے جو اس کا ارتکاب کرتا ہے وہ فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

ومدمن الشرب علی اللھو ای شرب الاشربۃ المحرمۃ فان الاشربۃ التی لاتحرم ادمانھا لاتسقط الشھادۃ مالم یسکر بل ادمان السکر یسقط وقدذکر ان المراد من الادمان الادمان فی النیۃ وھوان یشرب ویکون فی عزمہ ان یشرب کلماوجد وقال الامام السرخسیؒ شرط مع ذلک ان یظھرذلک للناس اویخرج السکران فیسخرمن الصبیان حتی ان من شرب الخمر فی السرلاتسقط عدالتہ وقد ذکر فی الحواشی ان ھذافی غیر الخمر امافی الخمرفلایحتاج الی قید اللھو اقول لابد فی الخمر من قید الشرب بطریق اللھوایضاً فان شربھاللتداوی بان قال لہ الاطباء لاعلاج لمرضک الاالخمر فحرمتھامختلف فیھاو لاتسقط الشھادۃ وکذلک من یجلس مجالس الفجور والشرب لاتقبل شھادتہ

وان لم یشرب .

ترجمہ: اور لہو کے طور پر دائمی شراب پینے والے کی گواہی بھی قبول نہیں کی جاتی یعنی پیتے ہیں حرام شرابیں (شربت) اسلئے کہ جن شربتوں کا پینا حرام نہیں ہے اس پر دوام کرنا گواہی کو ساقط نہیں کرتا جب تک نشہ آور نہ ہو بلکہ نشے کا دوام ساقط کرتا ہے اور ذکر کیا گیا ہے کہ مراد ادمان سے ہمیشہ ہونا ہے نیت میں اور وہ یہ ہے کہ پیتا ہے اور اس کے عزم میں یہ ہو کہ جب بھی مل جائے تو وہ پیئے گا اور امام سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ لوگوں کے سامنے یہ کام کرتا ہو اور یا نشہ کی حالت میں نکلتا ہو اور بچے اس کے ساتھ مذاق کرتے ہوں تو فائدہ یہ ہوا کہ اگر کسی نے چھپکے سے شراب پی لی تو اس سے اس کی عدالت ساقط نہیں ہوتی اور حواشی میں ذکر کیا گیا ہے کہ یہ خمر کے علاوہ میں ہے لیکن خمر میں لھو کی قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ خمر میں بھی لھو کے طور پر پینے کی قید ضروری ہے اس لئے کہ خمر کا پینا علاج کے طور پر کہ طبیبوں نے ان سے کہا ہو کہ آپ کے مرض کا کوئی علاج نہیں ہے سوائے خمر کے تو پھر اس کی حرمت مختلف فیہ ہے یہ شہادت کو ساقط نہیں کرتا اور اسی طرح وہ شخص جو فاجروں اور شرابیوں کی مجلس میں بیٹھتا ہے تو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اگر چہ وہ شراب نہیں پیتا۔

تشریح: دائمی شراب خور کی گواہی قبول نہیں:

سب سے پہلے تو یہ جان لینا ضروری ہے کہ اشربہ کی تین قسمیں ہیں (۱) ایک قسم شراب (شربتیں) وہ ہے جو پاک بھی ہے اور حلال بھی ہے جیسے عام پینے کے شربتیں (۲) ایک قسم شراب وہ ہے جو ناپاک بھی ہے اور حرام بھی جیسے حقیقی خمر اور شراب یہ ناپاک بھی ہے اور حرام بھی ہے چاہئے نشہ لانے والی ہو یا نہ ہو (۳) وہ شرابیں (شربتیں) جو حرام تو ہیں لیکن ناپاک نہیں ہیں جیسے افیون یا عام نشہ آور چیزیں خمر کے علاوہ۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی دائمی طور پر شراب پیتا ہے اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ آدمی حرام خور ہے اور حرام خور فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے دائمی شرابی کی گواہی قبول نہیں ہے اور یہ بھی لہو اور مستی کے طور پر پیتا ہو شارحؒ فرماتے ہیں کہ شراب پینے سے وہ شراب مراد ہے جو حرام ہے اس لئے وہ شراب (شربت) جو حرام نہیں ہے اس کا پینا چاہئے کبھی کبھار ہو یا ہمیشہ ہو وہ حرام نہیں ہے اور نہ اس سے عدالت ساقط ہوتی ہے جب تک نشہ کے حد تک نہ پہنچ جائے جب نشے کی حد کو پہنچ جائے اور پھر بھی ہمیشگی کے ساتھ پیتا ہے تو پھر اس سے عدالت ساقط ہوگی اور گواہی قبول نہ ہوگی

ادمان سے کیا مراد ہے؟ شارحؒ فرماتے ہیں کہ ادمان سے مراد یہ ہے کہ اس کے دل اور نیت میں یہ بات ہو کہ وہ ہمیشہ شراب پیئے گا جب بھی جہاں بھی پائے گا تو پیئے گا یہ ادمان ہے اس جیسے آدمی کو گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ حقیقی مداوت

تو معلوم نہیں کی جاسکتی مگر موت کے وقت اور موت کے وقت تو اس کی گواہی ویسے بھی قبول نہیں کی جاتی تو ادمان کی علامت یعنی نیت میں عزم کرنا ادمان کا قائم مقام کردیا گیا لھذا جس کی نیت یہ ہو کہ وہ ہمیشہ شراب پیئے گا تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی علامہ سرخسیؒ نے اس کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ برسر عام لوگوں کے سامنے مجالس میں شراب پیتا ہو اور شراب پی کر نشے کی حالت میں نکلتا ہو اور بچے اس کے ساتھ مذاق اور مسخرے کرتے ہوں کیونکہ اس طرح کا آدمی جھوٹ سے پرہیز نہیں کرتا اور جب جھوٹ سے پرہیز نہیں کرتا تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی پس اگر کسی آدمی نے خفیہ لوگوں سے چھپ چھپا کر شراب پی لی تو اس سے اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی اس لئے کہ اس کا فسق لوگوں کے درمیان ظاہر نہیں ہے اور جب فسق ظاہر نہیں ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور بعض حواشی میں لکھا گیا ہے کہ یہ تفصیل جو ذکر کی گئی یہ خمر کے علاوہ دوسری اشربہ محرمہ کے بارے میں اب رہا معاملہ خمر کا تو خمر یعنی حقیقی شراب چاہے بطور لہو ہو یا نہ ہو ادمان ہو یا نہ ہو ہر حال میں وہ حرام ہے اس کا مرتکب فسق کا ارتکاب کرنے والا ہے اور فاسق ہے لھذا اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی۔

اقول لا بد فی الخمر من قید اللھو ایضاً: شارحؒ فرماتے ہیں کہ شراب (خمر) میں بھی لہو کی قید لگانا ضروری ہے اس لئے کہ اگر کوئی آدمی خمر کو بطور دواء استعمال کرے تو اس کی حرمت مختلف فیہ ہے بعض فقہاء کے نزدیک جب طبیب حاذق نے یہ علاج مقرر کیا کہ اس مرض کا کوئی علاج نہیں ہے سوائے شراب کے تو اس وقت اس مریض کیلئے شراب بطور دوا استعمال کرنا جائز ہے اور اس سے وہ فاسق نہیں ہوتا لھذا خمر میں بھی لہو کی قید لگانا ضروری ہے اور بعض فقہاء کے نزدیک خمر کو بطور دواء بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالی نے حرام میں شفاء نہیں رکھی بہرحال اس کی حرمت اور حلت میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن اس کو بطور دواء استعمال کرنے سے آدمی فاسق نہیں ہوتا اور اس کی گواہی مردود نہ ہوگی بلکہ مقبول ہوگی۔ اسی طرح وہ آدمی جو فسق وفجور کے مجالس میں بیٹھتا رہتا ہے اور فساق وفجار اور شراب خوروں کے ساتھ اس کی اُٹھک بیٹھک ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اگرچہ وہ خود شراب نہیں پیتا اس لئے کہ باری تعالی کا ارشاد ہے ,,فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین ،، فاجروں کا ہم مجلس بھی فاجر ہوگا لھذا اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ومن یلعب بالطیور او الطنبور اویغنی للناس انما قال للناس لان من یغنی لدفع الوحشة عن نفسه لایسقط العدالة اویرتکب مایحدبه اویدخل الحمام بلاازار اویأکل الربوا شرط فی المبسوط ان یکون مشهوراً باکل الربوا الان الانسان قلماینجوعن البیوع الفاسدة وکل ذلک ربوا اویقامر بالنرد اوالشطرنج اوتفوته الصلوة بهما قال فی الهدایة اویقامر بالنرد اوبالشطرنج ثم قال فامامجرد اللعب

بالشطرنج فليس بفسق مانع لقبول الشهادة لان للاجتهاد فيه مساغاً فهم من هذا ان فى النرد لايشترط المقامرة اوفوت الصلوة فقيد المقامرة او فوت الصلوة فى النرد وقع اتفاقاً وفى الذخيرة من يلعب بالنرد فهو مردود الشهادة على كل حال .

ترجمہ: اور گواہی قبول نہیں ہوتی اس شخص کی جو پرندوں کے ساتھ کھیلتا ہے یا ستار کے ساتھ اور یا لوگوں کو گانا سناتا ہے یہ کہا کہ لوگوں کو گانا سناتا ہے اس لئے کہ جو گانا گاتا ہے اپنے آپ سے وحشت دور کرنے کیلئے تو یہ عدالت کو ساقط نہیں کرتا یا ایسا کام کرتا ہے جس پر حد آتی ہے یا حمام میں داخل ہوتا ہے ازار کے بغیر یا سود کھاتا ہے مبسوط میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ سود کھانے میں مشہور ہو اس لئے کہ انسان بہت کم بیوع فاسدہ سے بچتا ہے اور یہ سب کے سب ربوا ہے یا نرد اور شطرنج کے ساتھ جوا کھیلے یا ان دونوں کی وجہ سے نماز فوت ہو جاتی ہو۔ ہدایہ میں کہا ہے کہ یا جواء کھیلے نرد کے ساتھ یا شطرنج کے ساتھ اور پھر فرمایا کہ رہا محض شطرنج کے ساتھ کھیلنا تو وہ ایسا فسق نہیں ہے جو مانع شہادت ہو کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے اس سے معلوم ہوا کہ نرد میں مقامرہ (جواء) شرط نہیں ہے اور نہ نماز کا فوت ہو جانا تو مقامرہ کی قید یا نماز کے فوت ہونے کی قید نرد میں اتفاقی ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ جو نرد کے ساتھ کھیلتا ہے تو اس کی گواہی مردود ہے ہر حال میں۔

تشریح: کبوتر باز کی گواہی:

جو آدمی کبوتر باز ہو یعنی پرندوں سے کھیلتا رہتا ہو اور اس کام کو اپنا مشغلہ بنایا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ پرند بازی آدمی کے اندر غفلت پیدا کرتی ہے اور غفلت کی وجہ سے نسیان کا غلبہ ہوتا ہے اور نسیان کے غلبے کی وجہ سے مشہود بہ یاد نہیں رہتا حالانکہ گواہی دینے کیلئے مشہود بہ کا یاد رہنا ضروری ہے نیز پرند باز پرندے اڑانے کیلئے گھروں کی چھتوں پہ چڑھتا ہے جس کی وجہ سے اجنبی عورتوں پہ نظر لگتی ہے اور اجنبی عورتوں کو دیکھنا حرام ہے اور حرام کا ارتکاب فسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے پرندہ باز کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

طنبور: طنبور ایک قسم کا باجا ہے جس کو ستار کہتے ہیں جو آدمی طنبور کے ساتھ کھیلتا ہے باجہ بجاتا ہے اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی کیونکہ اس سے وہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا طنبور بجانے والے کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

یا کوئی آدمی لوگوں کو گانا سناتا ہو اور گانے کیلئے لوگوں کو جمع کرتا ہو تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی کیونکہ یہ آدمی لوگوں کو گناہ کبیرہ پر اکٹھا کرتا ہے اور لوگوں کو گناہ پر جمع کرنا خود گناہ کبیرہ ہے اور گناہ کبیرہ کا مرتکب فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا لوگوں کو گانا سنانے والے کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ ہاں اگر کوئی آدمی لوگوں کو گانا نہیں سناتا بلکہ تنہائی میں اپنے آپ سے

وحشت دور کرنے اور دل بہلانے کیلئے گانا گاتا ہو تو وہ فاسق نہ ہوگا اور اس کی گواہی قبول ہوگی۔اسی طرح وہ آدمی جو ایسے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہو جس کے ساتھ حد متعلق ہوتی ہے جیسے سرقہ کرنا، زنا کرنا، لواطت کرنا، اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ ایسے کبائر کے ارتکاب سے آدمی فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔(کبائر کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے)۔

یا کوئی آدمی بغیر ازار کے حمام میں داخل ہوتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ واجب الستر بدن کو کھولنا حرام ہے اور حرام کا مرتکب فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔اسی طرح جو آدمی سود خور ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ سودی کاروبار کرنا حرام ہے اور حرام کا مرتکب فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی البتہ امام سرخسیؒ نے مبسوط کے اندر فرمایا ہے کہ اس کے ساتھ (سود خور ہونے کے ساتھ) یہ شرط ہے یہ آدمی سود خوری میں مشہور ہوتا کہ اس کا فسق ظاہر ہو جائے اس لئے کہ کوئی بھی انسان بیوع فاسدہ کے ارتکاب سے محفوظ نہیں رہتا اور یہ سب ربوا ہے لیکن اس سے آدمی فاسق نہیں ہوتا اس لئے کہ اس سے بچاؤ مشکل ہے لھذا سود کھانے کے ساتھ یہ شرط ہے کہ سود کھانے میں مشہور ہوتا کہ اس کا فسق ظاہر ہو جائے۔

نرد کھیلنا مطلقاً موجب فسق ہے:

جو آدمی نرد کے ساتھ کھیل کرتا ہے وہ فاسق ہے اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی خواہ وہ اس کے ساتھ جواء کھیلے یا نہ کھیلے خواہ اس کی وجہ سے اس سے نماز فوت ہوتی ہو یا فوت نہ ہوتی ہو خواہ اس کے ساتھ جھوٹی قسمیں کھائے یا نہ کھائے اسلئے کہ نرد مطلقاً حرام ہے حضور ﷺ کا ارشاد مبارک ہے ,,من لعب بالنرد فكانما صبغ يده في لحم خنزير و دمه ،،اسی طرح فرمایا,, ملعون من لعب بالنرد ،،اس سے معلوم ہوا کہ نرد کھیلنے والا ملعون اور حرام خور ہے معلون اور حرام خور فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا نرد کھیلنے والے کی گواہی مطلقاً قبول نہ ہوگی۔

شطرنج کھیلنے والے کی گواہی:

شطرنج کے ساتھ کھیلنے کی گواہی اس وقت مردود ہوگی کہ تین باتوں میں سے ایک بات موجود ہوگی (۱) یا تو وہ شطرنج کے ساتھ جواء کھیلتا ہو (۲) یا شطرنج میں مشغولیت کی وجہ سے نماز فوت ہوتی ہو (۳) یا شطرنج کھیلنے کی وجہ سے جھوٹی قسمیں کھاتا ہو جب ان تین باتوں میں سے ایک بات ہوگی تو پھر شطرنج کھیلنے والا فاسق ہوگا اور اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور اگر ان تین باتوں میں سے ایک بات بھی نہ ہو تو پھر وہ فاسق نہ ہوگا اور اس کی گواہی قبول ہوگی۔

اس لئے کہ شطرنج کے بارے میں علماء کا اختلاف موجود ہے حضرت امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک شطرنج کھیلنا حلال اور

جائز ہے اور جب اس میں اتنے بڑے حضرات کا اختلاف موجود ہے تو اس کے مرتکب کو فاسق کیسے کہا جائے گا لھذا مطلق شطرنج کے ساتھ کھیلنے والے کی گواہی مردود نہ ہوگی جب تک ان تین باتوں میں سے ایک بات نہ ہوگی۔

ہدایہ کی عبارت کی وضاحت:

شارح فرماتے ہیں کہ ہدایہ میں صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ ,,او یقامر بالنرد او بالشطرنج ،اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شطرنج کے ساتھ کھیلنے سے اس وقت گواہی مردود ہوگی جبکہ شطرنج کے ساتھ جواء ہو اسی طرح اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نرد کے ساتھ کھیلنے سے گواہی اس وقت مردود ہوگی جبکہ اس کے ساتھ جواء کی شرط ہو لیکن پھر صاحب ہدایہ نے خود اس شبہ کا جواب دیا ہے کہ مقامرۃ کی شرط صرف شطرنج کے ساتھ ہے نرد کے ساتھ مقامرۃ کی شرط معتبر نہیں ہے چاہے نرد کے ساتھ مقامرۃ ہو یا نہ ہو ہر حال میں نرد کے ساتھ کھیلنے والا مردود الشہادت ہے جیسے کہ ذخیرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے ہدایہ کی عبارت میں اسی طرح وقایہ کی عبارت میں نرد کے ساتھ مقامرۃ یا فوت الصلوۃ کی جو شرط لگی ہوئی ہے یہ شرط اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے چاہے نرد کے ساتھ مقامرۃ ہو یا نہ ہو نماز فوت ہوتی ہو یا فوت نہ ہوتی ہو ہر حال میں وہ مردود الشہادت ہے۔

او یبول علی الطریق او یأکل فیه او یظهر سب السلف ای الصحابة و العلماء المجتهدین الماضیین رضوان الله علیهم اجمعین .

ترجمہ: یا راستہ میں پیشاب کرتا ہو یا راستہ میں کھاتا ہو یا اسلاف کو برملا بُرا بھلا کہتا ہو یعنی صحابہ کرامؓ اور علماء مجتہدین جو گزرے ہیں اللہ تعالی ان سب سے راضی ہو جائے۔

تشریح: جو شخص خفیف وحقیر حرکات کرتا ہو اس کی گواہی قبول نہیں:

مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص حقیر اور خفیف حرکات کرتا ہو جیسے راستے میں پیشاب کرنا، یا راستے میں کھانا کھانا، یا بازار میں برسر عام کھانا، یا صرف ایک ازار میں ایک تہہ بند میں باہر نکلنا یعنی ایسا کام کرنا جو مروت اور شرافت کے خلاف ہو اس سے چونکہ شرم وحیاء جاتی رہتی ہے اور جب شرم وحیاء نہ رہی تو ایسا آدمی جھوٹ سے بھی احتراز نہیں کرتا اور جب متہم بالکذب ہے تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح جو شخص اسلاف یعنی صحابہ کرامؓ، تابعین، تبع تابعین، اور ائمہ مجتہدین کو گالی دیتا ہے برملا اور ظاہراً بُرا بھلا کہتا ہے اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی اس لئے کہ ایسا شخص فاسق ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لیکن اگر کوئی ان کے بارے میں برائیوں کا اعتقاد تو رکھتا ہے لیکن اس کو ظاہر نہیں کرتا جیسے کہ بعض اہل بدع دل میں تو صحابہ کرامؓ، اور علماء مجتہدین کے ساتھ برا اعتقاد رکھتے ہیں لیکن اس کو ظاہر نہیں کرتے تو ایسے آدمی کی گواہی قبول ہوتی ہے۔

ولو شهدا ابنان ان الاب اوصى الى زيد وهو يدعيه صحت وان انكر لا اى ان شهدا ان الاب جعل زيدا وصيا في التركة وهو يدعي انه وصى صحت شهادتهما وانما قال وهو يدعيه لانه لو انكر لاتقبل الشهادة كشهادة دائني الميت ومديونيه والموصى لهما ووصيه على الايصاء اى صح شهادة هؤلاء اذا ادعى زيد انه وصي .

ترجمہ: اور اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ان کے باپ نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے تو صحیح ہے اور اگر وہ انکار کرتا ہے تو نہیں یعنی گواہی دی کہ ان کے والد صاحب نے زید کو وصی بنایا ہے ترکہ میں اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے کہ وہ وصی ہے تو دونوں کی گواہی صحیح ہے اور کہا کہ زید اس کا دعوی کرتا ہے اس لئے کہ اگر وہ انکار کرے تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ جیسے کہ میت کے دو قرض خواہوں کی گواہی اور دو مدیونوں کی گواہی اور دو موصی لہ کی گواہی اور دو وصیوں کی گواہی وصی بنانے پر یعنی ان لوگوں کی گواہی صحیح ہے جبکہ زید دعوی کرے کہ وہ وصی ہے۔

تشریح: پانچ مسائل:

مذکورہ عبارت میں پانچ مسائل ہیں جس میں قیاساً گواہی جائز نہیں اور استحساناً گواہی جائز ہے وہ پانچ مسائل یہ ہیں۔

(۱) دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ہمارے باپ نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے۔

(۲) دو قرض خواہوں نے گواہی دی کہ میت نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے۔

(۳) دو مدیونین (جس پر میت کا قرضہ ہے) نے گواہی دی کہ میت نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے۔

(۴) دو موصی لہ (جس کیلئے وصیت کی ہے) نے گواہی دی کہ میت نے زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے۔

(۵) دو وصیوں نے گواہی دی کہ میت نے ان کے ساتھ زید کو بھی وصی بنایا ہے اور زید بھی اس کا دعوی کرتا ہے۔

تو ان پانچ صورتوں میں قیاساً گواہی جائز نہیں ہے۔

قیاس کی وجہ: قیاس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ تمام صورتوں میں گواہی کا نفع خود گواہوں کو حاصل ہوتا ہے اور جس صورت میں گواہی کا نفع گواہوں کو حاصل ہوتا ہے وہ گواہی جائز نہیں ہوتی۔

اب اس کی تفصیل کہ اس میں گواہی کا نفع گواہوں کو کیسے حاصل ہوتا ہے یہ ہے کہ پہلی صورت میں دونوں بیٹوں کو ایک مددگار مل جاتا ہے جو ان کے مال کی حفاظت کرے گا تو اس کا نفع بیٹوں کو ملے گا۔

دوسری صورت میں قرض خواہ۔ وصی سے اپنا قرض مانگنا شروع کریں گے تو اس گواہی کا نفع بھی ان کو مل رہا ہے۔

تیسری صورت میں مدیونین اپنے سر سے قرضے کا بوجھ ہلکا کردیں گے تو گواہی کا نفع گواہوں کو مل رہا ہے اس لئے جائز نہیں۔
اور چوتھی صورت میں موصی لہ کو میراث سے اس کا حصہ وصی سے مل جائے گا تو نفع اس کی ذات کو پہنچتا ہے اور پانچویں صورت میں دونوں وصیوں کو ایک مددگار مل جاتا ہے جس کا نفع ان کو ملتا ہے۔ لیکن استحسان کیوجہ سے یہ گواہی جائز ہے۔

استحسان کی وجہ: یہ ہے کہ اصل میں ان دونوں گواہوں کی گواہی کی وجہ سے وصی مقرر کرنا ثابت نہیں ہوا ہے بلکہ قاضی کو از سر نو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی میت کے واسطے اپنی طرف سے وصی مقرر کرے تاکہ وہ اس کے مال کی حفاظت کرے یہاں پر گواہوں کی گواہی سے وصی مقرر نہیں ہوا ہے بلکہ وصی تو مقرر ہوا ہے قاضی کے نصب کرنے سے البتہ گواہوں کی گواہی سے قاضی کو وصی متعین کرنے کی مدد ملی ہے یعنی قاضی کو چاہئے کہ وہ امانت دار قادر آدمی کو وصی مقرر کرے اب قاضی کسی امانت دار کو ڈھونڈے گا تو دو آدمیوں نے بتلا دیا کہ جس کو ہم متعین کر رہے ہیں وہ امانت دار ہے اسی کو مقرر کرو تو قاضی نے ان کی گواہی کی وجہ سے اس کو وصی ثابت نہیں کیا ہے بلکہ وصی تو اس نے اپنی طرف سے مقرر کیا ہے البتہ گواہوں کی گواہی سے اس کے واسطے وصی متعین ہوگیا ہے۔ البتہ اگر زید انکار کرتا ہے کہ میں تو میت کا وصی نہیں ہوں تو پھر قاضی کیلئے جائز نہیں ہے کہ زید کو وصی مقرر کرے اسلئے کہ اب تو اس کا وصی مقرر کرنا گواہوں کی گواہی کی بناء پر ہوگا اور اس گواہی میں گواہوں کا نفع ہے اور جس گواہی سے گواہوں کو نفع حاصل ہوتا ہے وہ گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی (نفع کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے)۔

وان شهدا ان اباهما الغائب وكله بقبض دينه وادعى الوكيل اوجحد ردت لان القاضي لايملك نصب الوكيل عن الغائب فلوثبت الوكالة يثبت بشهادتهما فلايمكن ثبوتها بهما لمكان التهمة بخلاف الايصاء لان الوصي واذاادعى يكون قبول الشهادة كتعيين الوصي والقاضي يملك ذلك.

ترجمہ: اور اگر گواہی دی دونوں نے کہ ان کے غائب باپ نے اس کو وکیل بنایا ہے قرضے وصول کرنے کا اور وکیل اس کا دعوی کرتا ہے یا انکار کرتا ہے تو گواہی رد ہوگی اسلئے کہ قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا مالک نہیں ہے پس اگر وکالت ثابت ہوجائے تو ثابت ہوگی ان دونوں کی گواہی کی وجہ سے اور ممکن نہیں ہے اس کا ثبوت ان کی گواہی سے تہمت کی وجہ سے برخلاف وصی مقرر کرنے کے اس لئے کہ اگر وصی دعوی کرے تو اس کی گواہی قبول کرنا وصی کو متعین کرنے کے مانند ہے اور قاضی کو اس کا اختیار ہے۔

تشریح: قاضی غائب کی طرف سے اپنے اختیار سے وکیل مقرر نہیں کرسکتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ ان کے غائب والد نے ایک شخص کو اپنا وکیل مقرر کیا ہے تاکہ وہ اس کے

دیون اور قرضے لوگوں سے وصول کرے اور وکیل بھی اس کا دعوی کرتا ہے کہ ہاں اس نے مجھ کو وکیل مقرر کیا ہے ۔ یا وکیل اس کا انکار کرتا ہے کہ اس نے مجھ کو وکیل مقرر نہیں کیا ہے دونوں صورتوں میں گواہوں کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ قاضی میت کی طرف سے وصی مقرر کرنے کا اختیار تو رکھتا ہے لیکن غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا اختیار قاضی کو حاصل نہیں ہے۔ لھذا جب قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو اگر ہم یہاں پر وکالت کو ثابت کریں تو وکالت ثابت ہوگی گواہوں کی گواہی کی وجہ سے اور گواہوں کی گواہی قبول نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تہمت ہے کیونکہ گواہی کی وجہ سے فائدہ گواہوں کو پہنچتا ہے اس لئے کہ ان کا قرضہ حاصل ہو رہا ہے۔ برخلاف وصی مقرر کرنے کے کیونکہ جب وصی دعوی کرتا ہے کہ اس نے مجھ کو وصی مقرر کیا ہے تو گویا کہ یہ ایسا ہو گیا جیسے کہ وصی کو متعین کرنا اور قاضی کو وصی بنانے کا اختیار ہے۔ اور گواہوں کی گواہی کی وجہ وصی کو مقرر نہیں کیا گیا ہے بلکہ وصی کو متعین کیا گیا ہے۔

کالشهادة علی جرح مجرد وهومايفسق الشاهد ولم يوجب حقاً للشرع اوالعبد مثل هو فاسق او اکل الربوا او انه استأجرهم صورة المسئلة اذااقام البينة على العدالة فاقام الخصم البينة على الجرح ان كان الجرح جرحاً مجرداً لايعتبر بينة الجرح وانماقلت ان صورة المسئلة هذه لانه لولم يقم البينة علی العدالة فاخبر مخبر ان الشهود فساق او اکلة الربوا فان الحكم لايجوز قبل ثبوت العدالة لايسما اخبره مخبر ان الشهود فساق .

ترجمہ: جیسے کہ (قبول نہیں ہے) گواہی دینا جرح مجرد پر اور جرح مجرد وہ ہے جو گواہ کو تو فاسق قرار دے لیکن شریعت یا بندہ کا حق واجب نہ کرے جیسے کہ وہ فاسق ہے یا سود خور ہے یا ان کو اجرت پر لیا ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعی نے بینہ قائم کیا عدالت پر اور خصم (مدعی علیہ) نے بینہ پیش کیا جرح پر پس اگر یہ جرح۔ جرح مجرد ہو تو جرح کے گواہ معتبر نہ ہوں گے میں نے کہا کہ صورت مسئلہ یہ ہے اسلئے کہ اگر گواہ قائم نہ ہوئے عدالت پر اور ایک خبر دینے والے خبر دیدی کہ گواہ فاسق ہیں، یا سود خور ہیں، تو عدالت ثابت ہونے سے پہلے حکم کرنا جائز نہیں ہے۔ خاص طور پر جب ایک خبر دینے والے نے خبر دیدی کہ گواہ فاسق ہیں۔

تشریح: جرح کے اقسام: جرح کے معنی ہیں۔ عیب لگانا طعن کرنا جرح کی دو قسمیں (۱) جرح مجرد (۲) جرح غیر مجرد یعنی جرح مفصل۔ جرح مجرد وہ ہے کہ جس میں سبب جرح بیان نہ کیا گیا ہو یعنی اس جرح سے نہ تو شریعت کا حق ثابت ہوتا ہے اور نہ بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ گواہ فاسق، یا سود خور ہیں، وغیرہ۔ اور جرح غیر مجرد یعنی جرح مفصل یہ ہے کہ جس میں سبب جرح بیان کیا گیا ہو یعنی اس جرح سے یا تو شریعت کا حق ثابت ہوتا ہے یا بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہنا کہ

گواہوں نے زنا کیا ہے، یا گواہوں نے شراب پی ہے، تو اس جرح سے چونکہ شریعت کا حق (یعنی حد) ثابت ہوتا ہے یا جیسے کہ آگے آرہا ہے کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت پر لیا ہے اور اجرت میرے اس مال سے دی ہے جو میرا اس پر لازم ہے تو اس سے چونکہ بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے جرح مجرد نہیں ہے بلکہ جرح غیر مجرد یعنی جرح مفصل ہے۔

اس تمہید کے بعد اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ مدعی نے دعوی کیا اور اپنے دعوے پر گواہ بھی پیش کر دئے اور گواہوں کی عدالت بھی ثابت کر دی دو اور گواہوں کے ذریعے۔ اس کے بعد مدعی علیہ نے مدعی کے گواہوں پر جرح کیا یعنی اس میں عیب ثابت کر دیا پس اگر یہ جرح۔ جرح مجرد ہو یعنی مدعی علیہ نے صرف یہ ثابت کر دیا کہ مدعی کے گواہ فاسق ہیں اور سبب فسق بیان نہ کیا کہ کس وجہ سے فاسق ہیں یا گواہ سود خور ہیں یا شراب خور ہیں اور یہ بیان نہ کیا کہ کب شراب پی ہے اور کس جگہ پی ہے، یا یہ کہا کہ مدعی نے گواہوں کو اجرت دیکر لایا ہے تو ان سب صورتوں میں چونکہ اس جرح سے نہ بندے کا حق ثابت ہوتا ہے اور نہ شریعت کا لھذا قاضی اس جرح پر گواہی نہیں سنے گا اور نہ اس کی بناء پر فیصلہ اور حکم کرے گا۔

وجہ: وجہ اسکی یہ ہے کہ قاضی شہادت اس لئے قبول کرتا ہے کہ شہادت کی بناء پر کوئی حکم ثابت کیا جائے اور قاضی اس حکم کو کسی پر لازم کرے لھذا قاضی ایسی چیز پر گواہی سنے گا جو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہو یعنی مشہود بہ ایسی چیز ہونا ضروری ہے جو حاکم اور قاضی کے حکم کے تحت داخل ہو اور جرح مجرد جس کا حاصل مدعی کے گواہوں کو فاسق کہنا ہے وہ قاضی کے حکم کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ حاکم اور قاضی مشہود بہ کو لازم کرتا ہے اور قاضی کسی پر فسق لازم نہیں کر سکتا اسلئے کہ فسق ایسی چیز ہے جو توبہ ساقط ہو جاتا ہے لھذا قاضی کے اختیار میں نہیں ہے کسی پر فسق کا لازم کرنا جب فسق لازم کرنا قاضی کے اختیار میں نہیں ہے تو اس پر شہادت بھی نہ سنی جائے گی۔

وانما قلت صورة المسئلة: شارحؒ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ صورت مسئلہ یہ (کہ مدعی نے گواہوں کی عدالت ثابت کر دیا ہے) ہے یہ اس لئے کہ اگر گواہوں کی عدالت پر بینہ پیش نہ کیا گیا ہو اور پھر ایک خبر دینے والے نے خبر دیدی کہ گواہ فاسق ہیں تو قاضی کیلئے جائز نہیں ہے کہ ان گواہوں کی گواہی پر فیصلہ اور حکم صادر کرے خاص طور پر جب کہ ایک مخبر نے خبر بھی دیدی کہ گواہ فاسق ہیں تو اس صورت میں گواہوں کی گواہی قبول کرنا جائز نہیں ہے جب تک ان کی عدالت ثابت نہ کیا جائے۔

وتقبل على اقرار المدعى بفسقهم لان الاقرار مما يدخل تحت الحكم وتقبل على انهم عبيد او محدودون فى القذف او شارب خمر او قذفة او شركاء المدعى او انه استأجرهم بكذا لها واعطاهم

ذلک مما کان لی عنده او انی صالحتهم علی کذاو دفعته الیهم علی ان لایشهدواعلی وشهدوا ای علی ان لایشهدواعلی شهادة الزوروصع ذلک شهدو اشهادة الزور فیجب علیهم اداء ماعطیتهم فان فی هذه الصور یوجب الجرح حقاً للشرع اوللعبد علی الشهود فیدخل تحت حکم القاضی فتقبل

ترجمہ: اور قبول ہوگی (گواہی) مدعی کے اقرار پر ان کے فاسق ہونے پر اس لئے کہ اقرار ایسی چیز ہے جو حکم کے تحت داخل ہوتا ہے یا اس بات پر کہ گواہ غلام ہیں ، یا محدود فی القذف ہیں، یا شراب نوش ہیں، یا بہتان لگانے والے ہیں، مدعی کے ساتھ شریک ہیں، یا مدعی نے ان کو اتنی اجرت پر لیا ہے شہادت کیلئے اور ان کو دیا ہے اس مال سے جو میرا اس کے پاس ہے ، یا میں نے ان کے ساتھ صلح کی ہے اتنی پر اور ان کو دے چکا ہوں اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف گواہی نہیں دیں گے اور انہوں نے میرے خلاف گواہی دیدی یعنی اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اور اس کے باوجود انہوں نے جھوٹی گواہی دیدی تو واجب ہے ان پر اس چیز کا ادا کرنا جو میں نے ان کو دی ہے اس لئے ان صورتوں میں جرح شریعت کا حق ثابت کرتا ہے یا بندے کا گواہوں پر تو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوگا اور گواہی قبول ہوگی۔

تشریح: جرح غیر مجرد (جرح مفصل) پر گواہی قبول ہوتی ہے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مدعی علیہ نے قاضی کے سامنے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ مدعی نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ میرے گواہ فاسق ہیں۔ تو قاضی اس گواہی کو قبول کرے گا اور اس کے مطابق حکم دے گا کیونکہ اقرار ایسی چیز ہے جو قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوتی ہے۔

اسی طرح جب مدعی علیہ نے کہا کے مدعی کے گواہ غلام ہیں یا محدود فی القذف ہیں، یا مدعی کے گواہ شراب نوش ہیں، یا مدعی کے گواہ تہمت لگانے والے ہیں، یا مدعی گواہوں کے ساتھ شریک ہیں، یا مدعی نے گواہوں کو اجرت پر لیا ہے ہزار روپے کے عوض اور ان کو جو رقم دی ہے وہ میرے اس مال سے دی ہے جو میرا مدعی کے پاس ہے، یا میں نے گواہوں کے ساتھ صلح کی تھی ایک ہزار روپے پر اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اس کے باوجود انہوں نے میرے خلاف جھوٹی گواہی دی لھذا جو مال یعنی ہزار روپے میں نے ان کو دیا تھا وہ مجھے واپس کردے۔ ان تمام صورتوں میں یہ جرح معتبر ہے اور اس پر جو گواہی پیش کی گئی ہے وہ بھی مقبول ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ اس جرح سے یا تو شریعت کا حق ثابت ہوتا ہے یا بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے لھذا یہ قاضی کے حکم کے تحت داخل ہے اور جب قاضی کے حکم کے تحت داخل ہے تو اس پر گواہی بھی سنی جائے گی اور قاضی اس پر حکم بھی کرے گا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب کہا کہ گواہ غلام ہیں۔ تو اس کے معنی یہ ہیں ان کی ولایت سلب ہے۔ اور ولایت سلب کرنا اللہ کا حق ہے۔ دوسری صورت میں جب کہا کہ گواہ محدود فی القذف ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ مردود الشہادت ہے اور شہادت رد کرنا اللہ کا حق ہے۔

تیسری صورت میں جب کہا کہ گواہ شراب نوش ہیں اس کے معنی یہ ہیں ان پر حد شرب لازم ہے۔ اور حد لازم کرنا اللہ کا حق ہے
چوتھی صورت میں جب کہا کہ گواہ تہمت لگانے اس کے معنی یہ ہیں کہ ان پر حد قذف لازم ہے اور حد قذف میں اگرچہ بندہ کا بھی حق ہے لیکن حق اللہ غالب ہے تو ان سب صورتوں میں چونکہ حق اللہ ثابت ہوتا ہے اس لئے اس میں جرح مجرد نہ رہا بلکہ جرح تفصیلی ہو گیا اور جرح تفصیلی پر گواہی قبول ہوتی ہے۔

پانچویں صورت میں جب کہا کہ گواہ مدعی کے ساتھ شریک ہیں تو اس میں چونکہ گواہ متہم ہیں اور متہم کی گواہی قبول نہیں ہوتی اس لئے اس پر بھی گواہی سنی جائے گی اور مدعی کے گواہوں کی گواہی مردود ہوگی۔

چھٹی صورت میں جب کہا کہ مدعی نے گواہوں کو کرایہ پر لیا ہے اور اجرت (ایک ہزار روپے) میرے اس مال سے ادا کیا ہے جو میرا مدعی کے ذمہ ہے۔ کیونکہ مدعی علیہ نے جب یہ کہا کہ مدعی نے اجرت کی رقم میرے مال سے دی ہے تو مدعی علیہ اس کے بارے میں مدعی کا خصم بن گیا یعنی مدعی نے اصلاً یہ کہا کہ اس مدعی نے میرا مال دیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح ہو گیا ہے کہ مدعی کے گواہ جھوٹے ہیں اور فاسق ہیں۔ تو اس جرح میں بندہ یعنی مدعی علیہ کا حق ثابت ہوتا ہے اور جب بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے تو جرح۔ جرح مجرد نہ رہا بلکہ جرح تفصیلی ہو گیا اور جرح غیر مجرد پر گواہی سنی جاتی ہے۔

ساتویں صورت میں جب یہ کہا کہ میں نے گواہوں کے ساتھ اتنے مال پر صلح کی ہے کہ وہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اور مال ان کو دے چکا ہوں لیکن انہوں نے پھر بھی میرے خلاف جھوٹی گواہی دی لھذا اب ان گواہوں پر واجب ہے کہ میرا وہ مال جو میں نے ان کو دیا ہے واپس کر دیں تو اس صورت میں چونکہ بندہ کا حق ثابت ہوتا ہے اس لئے جرح۔ جرح مجرد نہ رہا بلکہ جرح غیر مجرد ہوا اور جرح غیر مجرد پر گواہی سنی جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

ولو شهد عدل ولم يبرح مكانه حتى قال اوهمت بعض شهادتي قبل اى اخطأت بنسيان مايجب ذكره كما اذا ادعى المدعى عشرة دراهم فشهد على الخمسة ثم قال نسيت البعض بل الواجب عشرة اوقال اخطأت بزيادة باطلة كما اذا ادعى المدعى خمسة دراهم فشهد على عشرة ثم قال اخطأت وقلت العشرة مقام الخمسة فان كان فى المجلس قبلت الشهادة وقوله اخطأت فى المجلس يقبل من العدل

وان كان الموضع موضع شبهةلان المدعى اذاادعى الخمسة لاتقبل الشهاده على العشرة لان المدعى يصير مكذبا للشاهد وفي غير هذاالمجلس ان كان الموضع موضع شبهة لاتقبل لانه يوهم التلبيس من المدعي وان لم يكن الموضع موضع شبهة كام اذالم يذكرلفظة الشهادة ثم يزيد في مجلس اخر لفظة الشهادة تقبل من العدل مع ان المجلس مختلف .

ترجمہ: اور اگر اگواہی دی ایک عادل نے اور اپنی جگہ سے نہیں ہٹا یہاں تک کہ کہدیا کہ مجھے اپنی بعض گواہی میں وہم ہو گیا ہے تو (یہ گواہی) قبول ہوگی یعنی میں چوک گیا اس چیز کو بھول کر جس کا ذکر کرنا واجب تھا جیسے مدعی نے دس دراہم کا دعوی کیا اور گواہ نے پانچ پر گواہی دی اور پھر کہا کہ مجھ سے بعض بھول گیا بلکہ واجب دس ہے یا کہا کہ میں چوک گیا ناحق زیادتی کرنے میں جیسے مدعی نے پانچ کا دعوی کیا اور اس نے دس پر گواہی دی اور پھر کہا کہ مجھ سے چوک ہوگئی اور پانچ کے بجائے دس کہا پس اگر یہ مجلس میں ہو تو گواہی قبول ہوگی۔ اور اس کا یہ کہنا مجلس میں کہ مجھ سے چوک ہوگئی عادل سے قبول ہوگا اگر چہ مقام۔ مقام شبہ ہو اس لئے کہ مدعی نے جب دعوی کیا پانچ کا تو گواہی قبول نہ ہوگی دس پر اس لئے کہ مدعی گواہ کو جھٹلانے والا ہو گیا اور اس مجلس کے علاوہ میں اگر مقام۔ مقام شبہ ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں مدعی کی جانب سے تلبیس کا وہم ہے اور اگر مقام۔ مقام شبہ نہ ہو جیسے کہ اس نے لفظ شہادت ذکر نہ کیا ہو اور دوسری مجلس میں لفظ شہادت کا اضافہ کیا تو یہ اضافہ عادل کی طرف سے قبول ہوگا باوجود یہ کہ مجلس مختلف ہے۔

تشریح: اگر شاہد نے مجلس شہادت میں یہ کہا کہ مجھ سے گواہی میں غلطی ہوگئی ہے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ قاضی کے دربار میں گواہوں نے گواہی دی اور ابھی تک گواہ قاضی کی مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ گواہوں نے کہا ہم سے گواہی میں چوک ہوگئی یعنی جس چیز کا ذکر چاہئے تھا اس کو بھول گیا ہوں اور اس کا غیر ذکر کر چکا ہوں مثلاً مدعی کا دعوی ایک ہزار۔ روپے کا تھا اور گواہ نے گواہی دی پانچ سو روپے پر اور مجلس کے اندر گواہ نے گواہی میں ترمیم کی اور کہا کہ مجھ سے غلطی ہوگئی مدعی کے مدعی علیہ پر پانچ سو روپے نہیں بلکہ ایک ہزار روپے واجب ہے۔ یا یہ کہا کہ مجھ سے غلطی ہوگئی کہ میں نے ناحق اضافہ کیا ہے یعنی مدعی نے پانچ سو روپے کا دعوی کیا تھا اور گواہ نے گواہی دی تھی ایک ہزار روپے پر اور پھر مجلس کے اندر گواہ نے کہا کہ مجھ سے غلطی ہوگئی ہے مدعی کا مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے نہیں بلکہ پانچ سو روپے واجب ہے۔

پس اگر یہ ترمیم مجلس قضاء کے اندر ہو اور ساتھ گواہ کی عدالت بھی قاضی کو معلوم ہو تو یہ ترمیم قبول ہوگی اگر چہ یہ مقام۔ مقام شبہ ہو اور یہ ترمیم اس لئے قبول ہوگی کہ اصل میں مدعی نے جو دعوی کیا ہے گواہ کی گواہی اس کے موافق نہیں ہے مثلاً مدعی نے دعوی

کیا ہے ہزار روپے کا اور گواہ نے گواہی دی پانچ سو روپے پر تو گواہ کی گواہی دعوے کے موافق نہ ہوئی جب اس نے گواہی میں ترمیم کردی تو گواہ نے گواہی کو دعوے کے موافق بنادیا۔ یا مثلاً مدعی نے دعوی کیا پانچ سو روپے کا اور گواہ نے گواہی دی ہزار روپے پر تو پھر بھی گواہی دعوے کے موافق نہ ہوئی تو گواہ نے گواہی میں ترمیم کر کے گواہی کو دعوے کے موافق بنا دیا۔ جب گواہ عادل ہے اور مجلس بھی متحد ہے۔ تو یہ ترمیم قبول ہوگی۔ اس لئے کہ اتحاد مجلس کیلئے تاثیر ہے جمع متفرقات میں یعنی اگر ایک مجلس میں متفرق کلام ہوں تو وہ ایک ہی شمار ہوتا ہے تو گواہ کا کلام ثانی کلام اول کے ساتھ ملحق شمار ہوگا اور اس کا تتمہ سمجھا جائے گا لھذا اتحاد مجلس کی صورت میں ترمیم قبول ہوگی۔

لیکن اگر مجلس مختلف ہو یعنی گواہ نے گواہی دی اور چلا گیا اور پھر دوبارہ آگیا اور مقام۔ مقام شبہ بھی ہو تو اب گواہی کی ترمیم قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں یہ شبہ موجود ہے کہ مدعی نے گواہ کو تلبیس میں مبتلاء کیا ہو یعنی مدعی نے گواہ کو کچھ لالچ دلائی ہے کہ تو پانچ سو روپے کے بجائے ایک ہزار روپے کی گواہی دیدو، جب یہ وہم موجود ہے تو گواہ کی ترمیم شدہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ لیکن اگر مقام، مقام شبہ نہ یعنی تہمت کا وہم نہ ہو تو پھر گواہ کی طرف سے ترمیم قبول ہوگی چاہے مجلس متحد ہو یا مختلف ہو اس میں اتحاد مجلس اور اختلاف مجلس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جیسے کہ گواہ سے گواہی دیتے وقت لفظ شہادت بھول گیا ہے اور بعد میں دوبارہ کہا کہ مجھ سے لفظ شہادت بھول گیا ہے تو اب لفظ شہادت استعمال کرسکتا ہے چاہے مجلس بدل گئی ہو یا مجلس ایک ہو اس لئے کہ لفظ شہادت استعمال کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

وشرط موافقة الشهادة للدعوى كاتفاق الشاهدين لفظاً ومعنىً عندابي حنيفةؒ فان عندهمالايشترط اتفاقهمالفظاً ومعنىً بل يكفي اتفاقهمامعنىً فترد ان شهد احدهما بالف والأخر بالفين اومائة ومائتين اوطلقة وطلقتين اوثلث اى شهداحدهما بمائة والاخربمائتين اوشهداحدهما بطلقة والأخر بطلقتين اوثلث فانهاترد عند ابي حنيفةؒ وعندهما تقبل على الاقل اذاادعى المدعى الاكثر حتى اذاادعى الاقل يكون المدعى مكذباً لشاهد الاكثر وقبلت على الف في بالف والف مائة اى في شهادة احدهما بالف والأخر بالف ومائة ان ادعى المدعى الاكثر حتى اذاادعى الاقل بان قال لم يكن الاالالف اوسكت عن دعوى المائة الزائدة لم تقبل شهادة مثبت الزيادة واماان قال كان اصل حقي الفاومائة ولكني استوفيت المائة اوابرأته عنها قبلت شهادته للتوفيق.

ترجمہ: اور شرط ہے گواہی کی موافقت دعوی کے ساتھ جیسے کہ دونوں گواہوں کا متفق ہونا لفظاً اور معنیً امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور

صاحبین کے نزدیک شرط نہیں ہے دونوں کا متفق ہونا لفظاً و معنیً بلکہ کافی ہے دونوں کا اتفاق معنی میں تو گواہی رد ہوگی اگر ایک نے گواہی دی ہزار کی اور دوسرے نے گواہی دی دو ہزار کی ۔ یا ایک نے گواہی دی سو کی اور دوسرے نے گواہی دی دو سو کی یا ایک نے گواہی دی ایک طلاق کی اور دوسرے نے گواہی دی دو طلاقوں کی یا تین طلاقوں کی تو یہ گواہی رد ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک قبول ہوگی اقل مقدار پر جبکہ مدعی زیادتی کا دعوی کرتا ہو یہاں تک کہ اگر مدعی نے کم کا دعوی کیا تو مدعی زیادتی کے شاہد کو جھٹلانے والا بن جائے گا اور گواہی قبول ہوگی ہزار پر جبکہ ایک نے گواہی دی ہزار کی اور دوسرے نے گواہی دی ہزار اور سو کی جبکہ مدعی زیادتی کا دعوی کرتا ہو یہاں تک کہ اگر مدعی نے کم کا دعوی کیا یعنی یہ کہا کہ صرف ہزار روپے ہے یا سو روپے کے اضافے سے خاموش رہا تو زیادتی ثابت کرنے والوں کی گواہی قبول نہ ہوگی اور اگر کہا کہ میرا اصل حق تو ہزار اور سو ہے لیکن میں نے سو وصول کیا ہے یا اس کے حصے سے میں نے ان کو بری کر دیا ہے تو اس کی گواہی قبول ہوگی توفیق کی وجہ سے ۔

تشریح: دعوی اور شہادت میں اتفاق شرط ہے:

صورت مسئلہ بیان کرنے سے پہلے چند اصول ذہن میں رکھئے ۔

(۱) یہ کہ حقوق العباد میں شہادت دینے سے پہلے مدعی کی طرف سے دعوی شرط ہے ۔

(۲) یہ کہ شہادت دعوی کے موافق ہو ۔ (۳) یہ کہ شاہدین کا اتفاق ہو شہادت میں ۔

ان اصول کو ذہن میں رکھ کر اب صورت مسئلہ کو غور سے پڑھئے ۔ ۔ مسئلہ یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شاہدین کا لفظاً اور معنیً متفق ہونا ضروری ہے ۔ اور صاحبین کے نزدیک صرف معنیً متفق ہونا ضروری ہے لفظاً متفق ہونا ضروری نہیں ہے

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے خالد پر دو ہزار روپے کا دعوی کیا اور زید نے اپنے دعوے پر دو گواہ پیش کر دئے لیکن ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ زید کے خالد پر دو ہزار روپے واجب ہیں اور ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ زید کے خالد پر ایک ہزار روپے واجب ہیں ۔ ایک مدعی نے خالد پر دو سو روپے کا دعوی کیا اور ایک گواہ نے دو سو روپے کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک سو روپے کی گواہی دی ۔ یا مدعی (عورت) نے یہ دعوی کیا کہ اس کے شوہر نے اسکو دو طلاقیں دی ہے اور اس پر دو گواہ پیش کر دئے ایک نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو دو طلاقیں دی ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو ایک طلاق دی ہے یا ایک گواہ نے تین طلاق دینے کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک طلاق کی گواہی دی ۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک اقل مقدار پر گواہی قبول ہوگی جبکہ مدعی اکثر کا دعوی کرتا ہو یعنی پہلی صورت میں ہزار پر، دوسری صورت میں سو پر، اور تیسری صورت میں ایک طلاق پر گواہی قبول ہوگی صاحبین کے نزدیک ۔

صاحبین کی دلیل : یہ ہے کہ دونوں نے گواہوں نے اقل مقدار پر تو اتفاق کرلیا ہے یعنی پہلی صورت میں ہزار پر، دوسری صورت میں سو پر، اور تیسری صورت میں ایک طلاق پر دونوں گواہ متفق ہیں۔ یعنی دو ہزار کے ضمن میں ایک ہزار بھی داخل ہے اسی طرح دو سو کے ضمن میں ایک سو بھی داخل ہے اور اسی دو طلاق یا تین طلاق کے ضمن میں ایک طلاق بھی داخل ہے جب اقل مقدار پر دونوں گواہ متفق ہیں تو اقل مقدار پر گواہی قبول ہوگی۔ البتہ ایک گواہ نے کچھ اضافہ کیا ہے اور اس اضافے میں وہ اکیلا ہے تو اس اضافے میں اکیلا رہ جانے کی وجہ سے اس کی گواہی صرف اضافے میں قبول نہ ہوگی اور اقل مقدار میں قبول ہوگی اتفاق کی وجہ سے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل : یہ ہے کہ جب ایک گواہ نے ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے دو ہزار کی گواہی دی۔ تو دونوں گواہوں نے لفظاً اختلاف کیا اور اختلاف لفظی دلالت کرتا ہے اختلاف معنوی پر کیونکہ معنی لفظ ہی سے مستفاد ہوتا ہے پس جب لفظوں میں اختلاف ہے تو معنی میں بھی اختلاف ہوگا پس لفظ الف سے الفین کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا ہے اور لفظ الفین سے الف کی مقدار کو تعبیر نہیں کیا جاتا لھذا دونوں گواہوں میں سے ہر ایک کا کلام دوسرے کے کلام کا غیر ہوگیا تو ایک گواہ کی گواہی کا مدلول ہزار روپے (یا ایک سو روپے یا ایک طلاق ہے) ہے جبکہ دوسرے گواہ کی گواہی کا مدلول دو ہزار روپے (یا دو سو روپے یا دو یا تین طلاق ہے) لھذا ایک ہزار پر ایک گواہ رہا اور دو ہزار پر بھی ایک گواہ رہا اور ایک گواہ کی گواہی سے مدعی کو ثابت نہیں کیا جاتا لھذا یہ گواہی قبول نہ ہوگی یہ اس صورت میں جبکہ مدعی نے مقدار اکثر کا دعوی کیا ہو یعنی مدعی نے بھی دو ہزار کا دعوی کیا ہو۔ لیکن اگر ایک گواہ نے گواہی دی دو ہزار پر اور ایک گواہ نے گواہی دی ایک ہزار پر اور مدعی نے بھی ایک ہزار کا دعوی کیا تو اس صورت میں جس گواہ نے دو ہزار کی گواہی دی ہے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی نہ مقدار اقل میں اور نہ مقدار اکثر میں یعنی نہ ہزار پر قبول ہوگی اور نہ دو ہزار پر۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ جب مدعی نے زیادتی کے گواہ کو جھٹلایا تو مدعی کے زعم میں یہ گواہ کاذب ہوگیا اور کاذب فاسق ہوتا ہے اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا اس گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی نہ ہزار پر اور نہ دو ہزار پر۔

وقبلت علی الف فی بالف ومائۃ : صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے دعوی کیا کہ میرا خالد پر ایک ہزار اور پانچ سو روپے ہیں اور اس پر گواہ بھی پیش کردئے۔ تو ایک گواہ نے گواہی دی ایک ہزار اور پانچ سو پر (علی الف ومائۃ) اور دوسرے نے گواہی دی ایک ہزار پر (علی الف) تو اس صورت میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین سب کے نزدیک ایک ہزار پر گواہی قبول ہوگی اور پانچ

سو پر قبول نہ ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک ہزار پر دونوں گواہ متفق ہیں لفظاً اور معنیً۔ معنیٰ متفق ہونا تو ظاہر ہے کہ ایک ہزار اور پانچ سو کے ضمن میں ہزار داخل ہے۔ اور لفظاً متفق ہونا اس طرح ہے کہ الف وخمس مائۃ دو جملے ہیں دوسرے جملے کا پہلے جملے پر عطف کیا گیا ہے اور عطف اول یعنی معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے لھذا جس گواہ نے الف وخمس مائۃ کی گواہی دی ہے اس نے سب پہلے الف کی گواہی دی ہے پس ایک ہزار پر دونوں متفق ہوگئے اور جب گواہوں کی گواہی میں اتفاق موجود ہے تو گواہی بھی قبول ہوگی یہ اس صورت میں جبکہ مدعی نے اکثر کا دعوی کیا ہو۔ لیکن اگر مدعی نے اقل کا دعوی کیا اور ایک گواہ ہزار کی گواہی دیتا ہے اور دوسرا گواہ ایک ہزار پانچ سو کی گواہی دیتا ہے اور مدعی ہزار کا دعوی کرتا ہے۔ یا مدعی نے اضافے سے خاموشی اختیار کی یعنی صرف الف کہا اور مائۃ یا خمس مائۃ وغیرہ سے خاموش رہا تو جو گواہ اضافے کی گواہی دیتا ہے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ مدعی نے اس کو جھٹلا دیا تو مدعی کے زعم میں یہ گواہ کاذب اور فاسق ہوگیا اور فاسق کی گواہی قبول نہیں ہوتی لھذا اس گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی نہ اقل مقدار میں اور نہ اضافی مقدار میں۔

لیکن اگر مدعی نے یہ کہا کہ ٹھیک ہے میرا اصل حق تو ایک ہزار پانچ سو روپے تھا لیکن چونکہ میں نے مدعی علیہ سے پانچ سو روپے وصول کر لئے تھے تو اس صورت میں جو گواہ زیادتی کو ثابت کرتا ہے اس کی گواہی قبول ہوگی اس لئے کہ اس پر جھوٹ کی تہمت نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ اس نے گواہ کو سچا دکھلا دیا کہ گواہ کی گواہی صحیح ہے لیکن اس درمیان میں میں نے اس سے کچھ رقم وصول کر لی ہے۔ یا میں نے ان کو سو روپے یا پانچ سو روپے سے بری کر دیا ہے اس لئے اب اس کے ذمہ صرف ہزار۔ روپے لازم ہے تو یہ گواہی قبول ہوگی۔ اس لئے کہ توفیق دینا آسان ہے۔

كطلقة وطلقة ونصف ومائة ومائة وعشرة ای كشهادة احدهمابطلقة ولأخر بطلقة ونصف وشهادة احدهما بمائة والأخر بمائة وعشرة فان الشهادة مقبولة اتفاقاً للاتفاق على الالف وعلى الطلقة وعلي المائة ولاشك ان قولهما اظهر وفرق ابى حنيفةؒ ضعيف وهو انهما متفقان على الالف فى شهادة احدهما بالالف والأخر بالف ومائة غير متفقين في شهادة احدهمابالالف ولأخر بالالفين .

ترجمہ: جیسے کہ ایک طلاق اور ڈیڑھ طلاق، سو اور ایک سو دس یعنی ایک کی گواہی دینا ایک طلاق کی اور دوسرے کی گواہی دینا ڈیڑھ طلاق کی اور ایک کی گواہی دینا سو کی اور دوسرے کی گواہی دینا ایک سو دس کی تو گواہی قبول ہے بالاتفاق اس لئے کہ اتفاق ہے ہزار، ایک طلاق، اور ایک سو پر اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ صاحبین کا قول ظاہر ہے اور امام ابوحنیفہؒ کا فرق بیان کرنا

ضعیف ہے۔اور وہ فرق یہ ہے کہ دونوں گواہ متفق ہیں اس میں کہ ایک گواہی دیتا ہے ہزار کی اور دوسرا گواہی دیتا ہے گیارہ سوکی اور متفق نہیں ہیں اس میں کہ ایک گواہی دیتا ہے ہزار کی اور دوسرا گواہی دیتا ہے دو ہزار کی۔

تشریح: سابقہ مسئلے کو ایک نظیر پر قیاس کرتے ہیں سابقہ مسئلہ یہ تھا کہ اگر ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے ایک ہزار اور ایک سو(۱۱۰۰) کی گواہی دی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک ہزار پر گواہی قبول ہوتی ہے ۔اب فرماتے ہیں کہ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک گواہ نے گواہی دی ایک طلاق پر اور دوسرے گواہ نے گواہی دی ایک طلاق اور نصف طلاق کی اور مدعی بھی ایک طلاق اور نصف طلاق کا دعوی کرتا ہے تو ایک طلاق پر گواہی قبول ہوگی ۔ اسی طرح ایک گواہ نے گواہی دی سو روپے کی اور دوسرے گواہ نے گواہی دی ایک سو دس روپے کی اور مدعی بھی ایک سو دس روپے کا دعوی کرتا ہے تو سو روپے پر گواہی قبول ہوگی۔

وجہ: وجہ اس کی بھی وہی ہے جو ماقبل میں گزر گئی کہ ایک طلاق پر دونوں گواہوں کا اتفاق موجود ہے لفظاً ومعنیً ۔معنی اتفاق تو ظاہر ہے کہ ڈیڑھ کے ضمن میں ایک داخل ہے اور لفظاً یہ ہے کہ اس نے ونصف کو عطف کیا ہے اور عطف معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے ۔تو گویا کہ ایک طلاق کو اس نے بھی پہلے سے ثابت مان لیا ہے۔اسی طرح ایک سو اور ایک سو دس میں بھی ہے کہ ایک سو دس والے نے وعشرۃ کو عطف کیا ہے مائۃ پر اور عطف معطوف علیہ کو ثابت کرتا ہے لھذا سو روپے پر دونوں کا اتفاق ہے ہوالفظاً ومعنیً اسلئے اقل پر گواہی قبول ہوگی ۔شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحبین کا قول ظاہر ہے یعنی الف اور الفین اسی طرح الف اور الف ومائۃ میں کوئی فرق نہیں ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے جو فرق بیان کیا کہ ایک گواہ نے الف کی گواہی دی اور دوسرے نے الفین کی گواہی دی تو گواہی قبول نہ ہوگی ۔لیکن اگر ایک گواہ نے الف کی گواہی دی اور دوسرے نے الف ومائۃ کی گواہی دی تو الف پر گواہی قبول ہوگی یہ فرق بیان کرنا ضعیف ہے اس لئے کہ جس طرح۔الف ومائۃ کے ضمن میں الف داخل ہے اسی طرح الفین کے ضمن میں بھی الف داخل ہے۔لھذا یہ کہنا کہ ایک صورت میں شاہدین کا اتفاق موجود ہے اور دوسری صورت میں شاہدین کا اتفاق موجود نہیں ہے یہ ضعیف ہے۔

ولوشهدابالف اوبقرض الف وزاداحدهما قضى كذاقلبت بالف وبقرض الف وردقوله قضى كذا لان شهادة الفرد غيرمقبولة الااذاشهد معه اٰخر ولايشهدمن علمه حتى يقرالمدعى عند الناس بماقبض اى يجب على الذى يعلم قضاء البعض ان لايشهد حتى يقرالمدعى عند الناس بماقبض لئلايتضرر المدعى عليه وذكر الطحاوى عن اصحابنا ان شهادته لاتقبل وهو قول زفرؒ لان المدعى يكذب شاهد قضاء البعض قلنا الاكذاب فى غيرالمشهود به لايمنع القبول .

ترجمہ: اور اگر دونوں نے گواہی دی ہزار کی یا ہزار کے قرض کی اور ایک نے یہ زیادتی کی کہ اس نے اتنا ادا کر دیا ہے تو گواہی قبول ہوگی ہزار پر اور ہزار کے قرض پر اور رد ہوگا اس کا یہ قول کہ اس نے اتنا ادا کر دیا ہے اس لئے کہ ایک شخص کی گواہی مقبول نہیں ہے ہاں اگر اس کے ساتھ دوسرا گواہی دیدے۔ اور گواہی نہ دے وہ شخص جس کو معلوم ہو یہاں تک کہ اقرار کرے مدعی لوگوں کے سامنے اس چیز کا جس پر اس نے قبضہ کیا ہے یعنی واجب ہے اس پر جس کو معلوم ہو بعض کا ادا کرنا کہ وہ گواہی نہ دے یہاں تک کہ مدعی لوگوں کے سامنے اقرار کرے اس چیز کا جس پر قبضہ کیا ہے تا کہ مدعی علیہ کو ضرر لاحق نہ ہو جائے اور امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ اس کی گواہی قبول نہیں ہوتی اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے اس لئے کہ مدعی نے بعض کی ادائیگی کے گواہ کو جھوٹا قرار دیا ہے ہم کہتے ہیں کہ جھٹلانا مشہود بہ کے علاوہ میں قبول کیلئے مانع نہیں ہے۔

تشریح: گواہی دینے کے بعد ایک گواہ نے ادائیگی کی گواہی دی تو قبول نہ ہوگی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعوی کیا کہ میرا زید پر ہزار درہم قرضہ ہے اور دو گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی کا زید پر ہزار درہم کا قرضہ ہے۔ اس کے بعد ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ زید نے مدعی کو اس قرضے سے پانچ سو درہم ادا کر دئے ہیں تو دونوں گواہوں کی یہ گواہی ہزار درہم کے قرض پر تو قبول ہوگی لیکن ایک گواہ کا یہ کہنا کہ پانچ سو ادا کر دیا ہے اس پر قبول نہ ہوگی اس لئے کہ ایک ہزار کے قرض پر تو دونوں گواہ متفق ہیں اس لئے ان کی گواہی قبول ہوتی ہے لیکن ایک گواہ کا یہ کہنا کہ اس نے بعض ادا کر دیا ہے اس میں یہ گواہ اکیلا ہے اور ایک گواہ کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ البتہ اگر اس کے ساتھ دوسرا گواہ بھی گواہی دے کہ مدعی علیہ نے بعض ادا کر دیا ہے تو پھر اس کی گواہی قبول ہوگی بعض کے ادا کرنے پر کیونکہ اب وہ اکیلا نہ رہا بلکہ دو گواہ ہوگئے۔ صاحب وقایہ فرماتے ہیں کہ جس گواہ کو بعض کا ادا کرنا معلوم ہو اس کو چاہئے کہ وہ گواہی نہ دے یہاں تک مدعی لوگوں کے سامنے یہ اقرار نہ کرلے کہ میں نے بعض قرضہ وصول کرلیا ہے۔ کیونکہ اگر یہ گواہ اس کے اقرار کرنے سے پہلے گواہی دیدے تو قاضی اس گواہی کی بناء پر مدعی علیہ پر ہزار درہم ادا کرنے کا فیصلہ کرے گا جس کی وجہ سے مدعی علیہ پر ظلم ہوگا اور یہ گواہ ظلم کی مدد کرنے والا ہوگا اس لئے اس گواہ کو چاہئے کہ اس وقت تک گواہی نہ دے جب تک مدعی خود لوگوں کے سامنے بعض کے وصول کرنے کا اقرار نہ کرلے تا کہ مدعی علیہ کا ضرر اور نقصان نہ ہو جائے۔

امام طحاویؒ نے علماء احناف سے یہ روایت نقل کی ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں قرض کے اندر بھی گواہی قبول نہ ہوگی یعنی ان کی گواہی سے مدعی علیہ کے ذمہ ایک ہزار درہم بھی ثابت نہ ہوں گے اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے۔

دلیل: ان کی یہ ہے کہ مدعی نے جب ایک ہزار کا دعوی کیا اور ایک گواہ نے بعض کی ادائیگی کی گواہی دی تو گویا کہ مدعی نے بعض

کی ادائیگی کے گواہ کو جھوٹا قرار دیا اور گواہ کو جھوٹا قرار دینا تفسیقِ شاہد ہے یعنی گواہ کو فاسق قرار دینا ہے اور گواہ کو فاسق قرار دینے سے گواہ کی گواہی رد ہوتی ہے لھذا جب گواہ کی گواہی رد ہوگی تو اصل حق بھی ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ فاسق کی گواہی سے حق ثابت نہیں ہوتا۔

ہم کہتے ہیں کہ مشہود بہ ہزار درہم کا قرضہ ہے مدعی نے گواہ کو مشہود بہ میں جھوٹا قرار نہیں دیا ہے بلکہ غیر مشہود بہ میں جھوٹا قرار دیا ہے اور غیر مشہود بہ میں جھوٹا قرار دینے سے گواہ فاسق نہیں ہوتا لھذا جب گواہ فاسق نہیں ہے تو اس کی گواہی اصل حق میں قبول ہوگی اس لئے کہ دوسرا گواہ ساتھ ہے اور اضافے میں قبول نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں ایک گواہ اکیلا ہے۔

ولو شهدا بقتل زيد يوم كذا بمكة وآخران بقتله فيه بكوفة ردتا اي شهد ابقتل زيد في ذلك اليوم بكوفة **ترد البينتان** لان احدهما كاذبة بيقين وليست احدهما اولىٰ من الاخرىٰ **فان قضى باحدهما ثم قامت الاخرىٰ ردت لا الاولى** ترجحت باتصال القضاء بها فلاينتقض بالثانية .

ترجمہ: اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی زید کے قتل ہونے پر فلاں دن میں مکہ کے اندر اور دو اور گواہوں نے گواہی دی اس کے قتل ہونے پر اسی دن میں کوفہ کے اندر تو دونوں گواہیاں رد ہوں گی یعنی دونوں نے گواہی دی زید کے قتل ہونے پر اسی دن میں کوفہ کے اندر تو دونوں گواہیاں رد ہوں گی اس لئے کہ دونوں فریقوں میں سے ایک فریق جھوٹا ہے یقینی طور پر اور ایک دوسرے سے اولی نہیں ہے۔ پس اگر قاضی نے ایک فریق کی گواہی پر فیصلہ دیدیا پھر دوسرے فریق نے گواہی دی تو یہ رد ہوگی اس لئے کہ پہلی گواہی کو ترجیح حاصل ہوگئی اس کے ساتھ قاضی کے فیصلہ ملنے کی وجہ سے تو وہ نہیں ٹوٹے گی دوسری کی وجہ سے۔

تشریح: دو فریقوں کی گواہی میں اگر ایک کو ترجیح دینا مشکل ہو تو دونوں رد ہوں گی:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے خالد کو قتل کیا ہے یکم رمضان لمبارک بروز جمعہ پشاور میں۔ اور ابھی تک قاضی نے فیصلہ نہیں کیا تھا کہ دو اور گواہوں نے گواہی دی زید نے خالد کو قتل کیا ہے یکم رمضان المبارک بروز جمعہ سوات میں۔ تو یہ دونوں شہادتیں رد ہوں گی قبول نہ ہوں گی۔ اس لئے کہ ان دونوں شہادتوں میں ایک شہادت کاذب ہے یقینی طور پر لیکن وہ معلوم نہیں کہ کونسی شہادت کاذب ہے اور کونسی غیر کاذب درجہ میں دونوں برابر ہیں اس لئے ایک کو دوسری پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے۔ اس لئے ایک کو رد کرنا اور دوسری کو قبول کرنا بھی ممکن نہیں ہے لھذا دونوں شہادتیں رد ہوں گی۔ اور قاتل پر قصاص ثابت نہ ہوگا۔ لیکن اگر ایک فریق نے گواہی دیدی اور قاضی نے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا یعنی یہ فیصلہ کر دیا کہ زید نے خالد کو قتل کیا ہے یکم رمضان المبارک بروز جمعہ پشاور میں اور زید پر قصاص کا حکم صادر کر دیا اور پھر اس کے بعد دوسرے فریق نے گواہی دیدی کہ

زید نے خالد کو اسی دن میں سوات کے اندر قتل کیا ہے تو دوسری گواہی رد ہوگی اس لئے کہ پہلی گواہی کو ترجیح حاصل ہوگئی ہے۔اس کے ساتھ قاضی کا فیصلہ متصل ہوگیا ہے قاضی کے فیصلے کے اتصال کی وجہ سے اس کو ترجیح حاصل ہوگئی ہے لھذا وہ راجح ہوگئی اور دوسری گواہی مرجوح ہوگئی تو مرجوح کی وجہ سے راجح کو نہیں چھوڑا جائے گا اس لئے پہلی گواہی قبول ہوگی اور دوسری قبول نہ ہوگی

ولو شهدا بسرقة بقرة واختلفافي لونها قطع ولو اختلفا في الذكورة والانوثة لا　وعندهما لايقطع في الوجهين وقيل الاختلاف في لونين متشابهين كالسواد والحمرة لافي السواد والبياض وقيل في جميع ذلك الالوان له ان السرقة يقع في الليالي والرائي يراه من بعيد فاللونان يتشابهان والاظهر قولهما .

ترجمہ: اگر دو آدمیوں نے گواہی دی گائے کی چوری کرنے پر اور اختلاف آگیا اس کے رنگ میں تو ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر اختلاف آگیا نر اور مادہ ہونے میں تو ہاتھ نہ کاٹا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا دونوں صورتوں میں اور کہا گیا ہے کہ اختلاف ایسے دو رنگوں میں ہو جو باہم متشابہ ہوں جیسے کہ سیاہ اور سرخ نہ کہ سیاہ اور سفید میں، اور کہا گیا ہے کہ اختلاف تمام رنگوں میں ہے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ چوری رات میں واقع ہوتی ہے اور دیکھنے والا دور سے دیکھتا ہے تو دونوں رنگ متشابہ ہوتے ہیں اور صاحبین کا قول زیادہ ظاہر ہے۔

تشریح: گائے کی چوری میں رنگ کا اختلاف:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مدعی نے دعوی کیا کہ فلاں نے میری گائے چوری کی ہے اور مدعی نے رنگ کا کوئی ذکر نہ کیا اور اس پر دو گواہ پیش کردئے لیکن گواہوں کا آپس میں رنگ میں اختلاف ہوگیا ایک گواہ نے کہا کہ گائے کا رنگ سیاہ تھا اور دوسرے گواہ نے کہا کہ گائے کا رنگ سفید تھا تو امام ابوحنیفہؒ نزدیک گواہوں کی یہ گواہی قبول ہوگی اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔اور صاحبین کے نزدیک جب دونوں گواہوں نے رنگ میں اختلاف کیا تو گواہی قبول نہ ہوگی خواہ دونوں باہم متشابہ ہوں یا نہ ہوں ہر حال میں گواہی قبول نہ ہوگی اور چور کا ہاتھ دونوں صورتوں میں نہ کاٹا جائے گا۔بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف دو ایسے رنگوں میں ہے جو باہم متشابہ ہوں جیسے سیاہ رنگ اور سرخ رنگ۔یعنی اگر ایک گواہ نے کہا کہ گائے سیاہ تھی اور دوسرے نے کہا کہ گائے سرخ تھی تو امام صاحب کے نزدیک گواہی قبول ہوگی اور صاحبین کے نزدک گواہی قبول نہ ہوگی لیکن اگر اختلاف دو ایسے رنگوں میں ہوں جو باہم متشابہ نہ ہوں جیسے کہ ایک گواہ نے کہا کہ گائے سیاہ تھی اور دوسرے نے کہا کہ گائے سفید تھی تو اس میں امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک بالاتفاق گواہی قبول نہ ہوگی۔

اور بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اختلاف تمام الوان میں ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک جب رنگ میں اختلاف ہو تو گواہی

قبول ہوگی خواہ الوان ایک دوسرے کے مشابہ ہوں یا نہ ہوں اور صاحبین کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی خواہ الوان ایک دوسرے کے مشابہ ہوں یا نہ ہوں۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ سیاہ گائے کی چوری اور ہے، اور سفید گائے کی چوری اور ہے اور ہر ایک چوری پر ایک گواہ ہے نصاب پورا نہیں ہے لھذا گواہی قبول نہ ہوگی۔ جیسے کہ ایک گواہ یہ گواہی دے کہ اس نے گائے چوری کی ہے اور دوسرا گواہ یہ گواہی دے کہ اس نے بیل چوری کیا ہے تو گواہی قبول نہیں ہوتی بالاتفاق اسی طرح لون کے اختلاف میں بھی گواہی قبول نہ ہوگی۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ رنگ کے سلسلے میں جو اختلاف کیا گیا ہے اس میں توفیق دینا ممکن ہے وہ اس طرح کہ عام طور پر چوری رات میں ہوتی ہے اور دیکھنے والا دور سے دیکھتا ہے۔ اور دونوں رنگ کبھی ایک دوسرے کے متشابہ ہوتے ہیں جیسے سیاہ اور سرخ، اور کبھی ایک دوسرے کے متشابہ تو نہیں ہوتے لیکن ایک چیز میں جمع ہوتے ہیں اس طور پر کہ جانور کی ایک جانب سفید ہوتی ہے اور دوسری جانب سیاہ ہوتی ہے تو ایک گواہ نے ایک جانب سے دیکھا ہوتا ہے اور دوسرے گواہ نے دوسری جانب سے دیکھا ہوتا ہے اس لئے دونوں میں توفیق دینا ممکن ہے۔ برخلاف مذکر اور مؤنث ہونے کے کہ مذکر اور مؤنث ہونا ایک چیز میں جمع نہیں ہو سکتے۔ لھذا جب ایک نے گواہی دی کہ گائے چوری کی ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ بیل چوری کیا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی بالاتفاق۔

والاظھر قولھما: شارحؒ فرماتے ہیں کہ صاحبین کا قول زیادہ ظاہر ہے اس لئے کہ جب رنگ مختلف ہے تو یہ اختلاف فی الکیف ہے اور اختلاف فی الکیف سے بھی گواہی رد ہوتی ہے لھذا جب رنگ میں اختلاف ہے تو ہر ایک پر ایک گواہ ہوگیا اور نصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے گواہی رد ہوتی ہے اس لئے اس صورت میں گواہی قبول نہ ہوگی۔

ولو شهد ابشراء عبد او كتابته بالف والأخر بالف ومائة ردت سواء ادعى البائع او المشترى لان العقد يختلف باختلاف الثمن فيكون على كل واحد شهادة فرد فلاتقبل وكذا اذا اعتق بمال وصلح عن قود ورهن وخلع ان ادعى العبد والقاتل والراهن والعرس فيه لف ونشر فدعوى العبد يرجع الى العتق بمال وهكذا على الترتيب لان المقصود ههنا العقد وهو مختلف.

ترجمہ: اور اگر ایک نے گواہی دی غلام کی خریداری کی یا اس کی کتابت کی ہزار کے عوض ر اور دوسرے نے گیارہ سو کے عوض

تو گواہی رد ہوگی چاہے دعوی بائع نے کیا ہو یا مشتری نے اس لئے کہ عقد مختلف ہوتا ہے اختلاف ثمن سے تو ہر ایک عقد پر ایک فرد کی گواہی ہوگئی تو قبول نہ ہوگی اور اسی طرح جب غلام کو آزاد کیا مال پر یا صلح کی قصاص سے اور رہن، اور خلع، اگر دعوی کیا غلام نے، یا قاتل، یا راہن، یا بیوی نے اس میں لف نشر ہے غلام کا دعوی لوٹتا ہے عتق بالمال کی طرف اور اسی طرح باقی ہیں ترتیب کے ساتھ اس لئے کہ مقصود یہاں پر عقد ہے اور وہ مختلف ہوتا ہے۔

تشریح: اگر اختلاف عقد بیع میں ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی: اس عبارت میں چند مسائل ہیں

مسئلہ (۱) یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعوی کیا میں نے بائع سے یہ چیز خریدی ہے اور بائع اس کا انکار کرتا ہے تو مشتری نے اس پر گواہ پیش کر دئے تو ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ مشتری نے بائع سے یہ چیز ہزار روپے میں خریدی ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ مشتری نے یہ چیز بائع سے گیارہ سو روپے میں خریدی ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اسلئے کہ یہاں پر دعوے سے مقصود عقد بیع ثابت کرنا ہے اور عقد بیع اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ایک ہزار کے عوض خریدنا اور ہے اور گیارہ سو کے عوض خریدنا اور ہے گویا کہ دو عقد جمع ہو گئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی گواہی سے عقد ثابت نہیں ہوتا اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ چاہے دعوی کرنے والا مشتری ہو یا بائع مسئلہ میں فرق نہیں آتا۔

مسئلہ (۲) غلام نے دعوی کیا کہ آقا نے میرے ساتھ عقد کتابت کیا ہے اور آقا انکار کرتا ہے تو غلام نے عقد کتابت پر دو گواہ پیش کر دئے تو ایک گواہ نے گواہی دی کہ آقا نے اس کے ساتھ ایک ہزار پر عقد کتابت کیا ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ آقا نے اس کے ساتھ گیارہ سو پر عقد کتابت کیا ہے۔ یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ یہاں پر مقصود بھی عقد کتابت کو ثابت کرنا ہے اور عقد کتابت اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد کتابت جمع ہو گئے اور ہر ایک عقد کتابت پر ایک گواہ ہے اور ایک گواہ سے عقد ثابت نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ خواہ دعوی کرنے والا غلام ہو یا آقا ہو۔

مسئلہ (۳) غلام نے دعوی کیا کہ آقا نے مجھ کو مال کے عوض آزاد کر دیا ہے اور آقا انکار کرتا ہے۔ تو غلام نے دو گواہ پیش کر دئے کہ آقا نے مجھ کو مال کے عوض آزاد کر دیا ہے۔ تو ایک گواہ نے گواہی دی کہ آقا نے غلام کو ایک ہزار کے عوض آزاد کر دیا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی آقا نے غلام کو گیارہ سو کے عوض آزاد کر دیا ہے تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اسلئے کہ غلام کا مقصود عقدِ اعتاق علی مال ثابت کرنا ہے اور عقدِ اعتاق علی مال بھی اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد جمع ہو گئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے۔ اس لئے یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

مسئلہ (۴) قاتل نے دعوی کیا کہ اولیاء مقتول نے میرے ساتھ مال پر صلح کی ہے قصاص سے اور اولیاء مقتول انکار کرتے ہیں تو قاتل نے گواہ پیش کردئے صلح کرنے پر لیکن ایک گواہ نے گواہی دی کہ صلح ایک ہزار پر ہوئی ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ صلح گیارہ سو پر ہوئی ہے۔تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ یہاں پر بھی مقصود عقدِ صلح ثابت کرنا ہے اور عقد صلح اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد صلح جمع ہوگئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے اس لئے یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی نصاب شہادت پوری نہ ہونے کی وجہ سے۔

مسئلہ (۵) راہن نے دعوی کیا کہ فلاں کے پاس میرا فلاں سامان بطور رہن رکھا ہوا ہے اور مرتہن اس کا انکار کرتا ہے تو راہن نے دو گواہ پیش کردئے کہ مرتہن کے پاس راہن کا سامان رہن رکھا ہوا ہے لیکن ایک گواہ نے گواہی دی کہ یہ سامان ایک ہزار کے عوض رہن رکھا ہوا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی گیارہ سو کے عوض رہن رکھا ہوا ہے تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔ اسلئے کہ دین ادا کرنے سے پہلے راہن کا شئی مرہون میں کوئی حصہ نہیں ہے جب راہن کا شئی مرہون میں کوئی حصہ نہیں ہے تو راہن کا دعوی غیر مفید اور غیر معتبر ہوا جب راہن کا دعوی غیر معتبر ہے تو گویا کہ دعوی نہ ہونے کے برابر ہوا اور جب دعوی نہیں ہے تو گواہ پیش کرنا بھی معتبر نہ ہوگا اس لئے کہ بینہ کا ترتب تو دعوی پر ہوتا ہے اور دعوی یہاں پر ہے ہی نہیں اس لئے یہ گواہ پیش کرنا معتبر نہ ہوگا۔

مسئلہ (٦) بیوی نے دعوی کیا کہ شوہر نے میرے ساتھ عقد خلع کیا ہے اور شوہر اس کا انکار کرتا ہے تو بیوی نے گواہ پیش کردئے ایک گواہ نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کے ساتھ خلع کیا ہے ایک ہزار کے عوض اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کے ساتھ خلع کیا ہے گیارہ سو میں تو یہ گواہی بھی قبول نہ ہوگی اس لئے عورت کا مقصود عقد خلع ثابت کرنا ہے اور عقد خلع اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے تو گویا کہ دو عقد خلع جمع ہوگئے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے اسلئے عقد خلع ثابت نہ ہوگا اور گواہی قبول نہ ہوگی۔

وان ادعى الأخر اى المولى فى العتق على المال وولى المقتول فى الصلح عن القود والمرتهن فى الرهن والزوج فى الخلع **فهو كدعوى الدين فى وجوهها** اى ان كان الشاهدان مختلفين لفظاً لاتقبل عندابى حنيفةؒ وان كانا متفقين معنىً فان ادعى المدعى الاقل لاتقبل شهادة الشاهدبالاكثر وان ادعى الاكثر تقبل على الاقل ولقائل ان يقول ليس هذاكدعوى الدين لان الدين يثبت باقرار المديون فيكمن ان يقرعند احد الشاهدين بالف وعند الأخر باكثرويمكن ايضاً ان يكون اصل الحق هو الاكثر لكنه

فضى الزائد على الالف او ابرأ عنه عند احدالشاهدين دون الأخر فالتوفيق بينهما ممكن اماههنا فالمال يثبت بتعية العقد والعقد بالف غير العقد باكثر فبقى على كل وحد شهادة فرد فلاتقبل كمافى الطرف الأخر

ترجمہ: اور اگر دعوی کیا دوسرے نے یعنی مولی نے عتق علی المال میں اور ولی مقتول نے صلح میں اور مرتہن نے رہن میں، اور بیوی نے خلع میں تو یہ دین کے دعوے کے مانند ہے تمام صورتوں میں یعنی اگر دونوں گواہ مختلف ہوں لفظ میں تو قبول نہ ہوگی امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر چہ دونوں متفق ہوں معنی کے اعتبار سے پس اگر مدعی نے کم مقدار کا دعوی کیا تو گواہ کی گواہی قبول نہ ہوگی زیادہ پر اور گر اس نے دعوی کیا اکثر کا تو قبول ہوگی کم مقدار پر۔ اور ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ دعوی دین کی طرح نہیں ہے اسلئے کہ دین ثابت ہوتا ہے مدیون کے اقرار سے تو ممکن ہے کہ وہ اقرار کرے ایک گواہ کے سامنے ہزار کا اور دوسرے گواہ کے سامنے اس سے زیادہ کا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل حق زیادہ ہو لیکن زائد مقدار یا تو اس نے ادا کر دیا ہو یا اس کو بری کر دیا ہو ایک گواہ کے سامنے نہ کہ دوسرے کے سامنے تو دونوں کے درمیان توفیق ممکن ہے۔ اور یہاں پر تو مال ثابت ہوتا ہے عقد کی تبعیت سے اور ہزار پر عقد کرنا غیر ہوتا ہے اس عقد سے جو ہزار سے زیادہ پر ہو تو باقی رہی ہر ایک پر ایک فرد کی گواہی تو قبول نہ ہوگی جیسے کہ دوسری جانب میں۔

تشریح: **سابقہ مسائل سے متعلق ہے**: مسئلہ یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگر دعوی عتق علی مال میں غلام کی جانب سے نہ ہو بلکہ مولی کی جانب سے ہو اسی طرح قاتل کی جانب سے نہ ہو بلکہ ولی مقتول کی جانب سے ہو، اور راہن کی جانب سے نہ ہو بلکہ مرتہن کی جانب سے ہو، اور بیوی کی جانب سے نہ ہو بلکہ شوہر کی جانب سے ہو تو ان چاروں صوتوں میں یہ دعوی۔ دعوی دین کے مانند ہوگا۔ یعنی جب مولی نے غلام پر دعوی کیا کہ میں نے آپ کو آزاد کیا ہے مال پر اور غلام انکار کرتا ہے تو مولی نے گواہ پیش کر دئے ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے گیارہ سو کی گواہی دی۔ اسی طرح ولی مقتول نے قاتل سے کہا کہ صلح گیارہ سو پر ہوئی تھی اور قاتل ہزار کا مدعی ہے اور ایک گواہ ہزار کی گواہی دے رہا ہے اور دوسرا گیارہ سو کی۔ اسی طرح مرتہن کہتا ہے کہ یہ چیز گیارہ سو کے عوض رہن ہے اور راہن کہتا ہے کہ ہزار کے عوض رہن ہے اور ایک گواہ ہزار کی گواہی دے رہا ہے اور دوسرا گیارہ سو کی، یا شوہر کہتا ہے کہ خلع ہوا تھا گیارہ سو پر ور بیوی کہتی ہے کہ ہزار پر اور ایک گواہ گیارہ سو کی گواہی دے رہا ہے اور دوسرا ہزار کی۔ تو ان سب صورتوں میں چونکہ مولی، ولی مقتول، مرتہن، اور شوہر معاف کرنے کے اہل ہیں گویا کہ مولی نے غلام مفت میں آزاد کیا ہے، ولی مقتول نے قاتل کو معاف کر دیا ہے، مرتہن نے رہن معاف کر دیا ہے، اور شوہر نے بدل خلع

معاف کردیا ہے اوران حضرات کی طرف سے مدِ مقابل پرصرف دین کا دعوی ہے یعنی مولی یہ کہتا ہے کہ میرا غلام پر دین ہے ولی مقتول کہتا ہے کہ میرا قاتل پر دین ہے، مرتھن کہتا ہے کہ میرا راہن پر دین ہے، اور شوہر کہتا ہے میرا بیوی پر دین ہے اوران حضرات نے اس دعوی دین پر گواہ بھی پیش کردئے ۔

تواب اس کے بارے میں یہ تفصیل ہے کہ۔اگر دونوں گواہ متفق ہوں لفظاً ومعنیً تو گواہی قبول ہوگی بالاتفاق عندالامام وصاحبیہ ۔اوراگر گواہ مختلف ہوں لفظاً توامام صاحب کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی اگر چہ اتفاق معنوی موجود ہواور صاحبین کے نزدیک گواہی قبول ہوگی ۔اوراگر مدعی اقل مقدار کا دعوی کرتا ہے مثلاً ہزار کا اور ایک گواہ زیادہ مقدار کی گواہی دیتا ہے مثلاً گیارہ سو کی گواہی دیتا ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ مدعی نے اس گواہ کو جھوٹا قرار دیا ہے جس نے زیادتی کی گواہی دی ہے۔اور کاذب کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ اوراگر مدعی نے زیادہ مقدار کا دعوی کیا اور ایک گواہ نے کم مقدار کی گواہی اور دوسرے نے زیادہ مقدار کی گواہی دی پس اگر کم مقدار پر دونوں گواہ متفق ہوں لفظاً ومعنیً تو کم مقدار پر گواہی قبول ہوگی بالاتفاق جیسے کہ اس کی تفصیل سابق میں گزر چکی ہے۔

ولقائل ان یقول :شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان چار مسائل میں اگر دعوی جانب اخر سے ہوتو یہ دعوی دین کے مانند نہیں ہے ۔اسلئے کہ دین ثابت ہوتا ہے مدیون کے اقرار سے تو یہ بات ممکن ہے کہ مدیون نے ایک گواہ کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کیا ہو اور دوسرے گواہ کے سامنے گیارہ سو کا اقرار کیا ہوتو دونوں کے درمیان توفیق دینا ممکن ہے۔اور یہ بھی امکان ہے کہ مدعی کا اصل حق گیارہ سو ہو لیکن پھر مدعی علیہ (مدیون) نے ہزار پر جو اضافی مقدار ہے یعنی ایک سو روپے وہ مدیون نے ادا کردیا ہو ایک گواہ کے سامنے اور دوسرے گواہ کو اس کا علم نہ ہو یا دائن نے مدیون کو ایک سو روپے معاف کردیا ہو ایک گواہ کے سامنے اور دوسرے گواہ کو اس کا علم نہ ہو تو دعوی دین میں دونوں گواہوں کی گواہی میں توفیق دینا ممکن ہے۔ لیکن یہاں پر جو مسائل بیان کئے گئے ہیں اس میں اصل مقصود تو عقد ہے اور مال جو ثابت ہوتا ہے یہ عقد کا تابع ہوکر ثابت ہوتا ہے اور ایک گواہ نے یہ گواہی دی ہے کہ عقد ہزار پر ہوا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی ہے کہ عقد گیارہ سو پر ہوا ہے۔اور ہزار کا عقد گیارہ سو کے عقد سے غیر ہے۔تو گویا کہ دو عقد جمع ہوگئے اور ہر ایک عقد پر ایک گواہ ہے اور ایک گواہ کی گواہی سے عقد ثابت نہیں ہوتا اس لئے یہ گواہی قبول نہ ہوگی جیسے کہ طرف مقابل میں گواہی قبول نہیں ہوتی (یعنی دعوی اگر غلام کی جانب یا قاتل وغیرہ کی جانب سے ہواور ثمن میں اختلاف ہوتو گواہی قبول نہیں ہوتی)۔

علامہ چلپی نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر بھی یہ ممکن ہے ان لوگوں نے (مولی، ولی مقتول وغیرہ) نے ایک گواہ کے

سامنے ہزار کا اقرار کیا ہو کہ میں نے غلام کو آزاد کیا ہے ہزار کے عوض اور دوسرے گواہ کے سامنے گیارہ سو کا اقرار کیا ہو کہ میں نے غلام کو آزاد کیا ہے گیارہ سو روپے کے عوض تو یہاں پر بھی توفیق دینا ممکن ہے اور یہ دعوی۔ دعوی دین کے مانند ہوگا ﴿واللہ اعلم﴾

والاجارة کالبیع فی اول المدة و کالدین بعدها اذفی اول المدة المقصود هو العقد فلایقبل الشهادة وبعدالمدة یکون الدعوی من الاجیر وهو یدعی الاجرة فیکون کدعوی الدین فیقبل کماتقبل فی دعوی الدین .

ترجمہ: اور اجارہ بیع کے مانند ہے اول مدت میں اور دین کے مانند ہے اس کے بعد اس لئے کہ اول مدت میں مقصود عقد ہوتا ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی اور مدت کے بعد دعوی اجیر کی طرف سے ہوگا اور وہ اجرت کا دعوی کرتا ہے تو یہ دعوی دین کی طرح ہوگا اور قبول ہوگا جیسے کہ قبول ہوتا ہے دعوی دین میں۔

تشریح: مسئلہ (۷) مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ آپ نے اپنا گھر مجھے کرایہ پر دیا ہے اور اجر (مالک) انکار کرتا ہے تو مدعی نے دو گواہ پیش کردئے کہ آپ نے گھر کرایہ پر دیا ہے لیکن ایک گواہ نے گواہی دی کہ مالک نے ایک ہزار کے عوض کرایہ پر دیا ہے اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ گیارہ سو کے عوض کرایہ پر دیا ہے پس اگر یہ اختلاف اول مدت میں ہو یعنی منافع حاصل کرنے سے پہلے اختلاف پیدا ہوگیا تو یہ بیع کے مانند ہے یعنی جس طرح بیع اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے اسی طرح اجارہ بھی اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے۔ ایک ہزار کے عوض اجارہ اور ہے اور گیارہ سو کے عوض اجارہ اور ہے اسلئے کہ اول مدت میں مقصود عقد ہے اور عقد اختلاف ثمن سے مختلف ہوتا ہے گویا کہ دو اجارے جمع ہوگئے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے لھذا گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ نصاب شہادت پورا نہیں ہے۔ لیکن اگر اختلاف ہوگیا منافع حاصل کرنے کے بعد تو پھر یہ دین کے مانند ہے۔ کیونکہ منافع حاصل کرنے کے بعد دعوی کرنے والا اجیر (مزدور) ہوگا اور اجیر اجرت کا دعوی کرتا ہے تو ایک گواہ نے ہزار کی گواہی دی اور دوسرے نے گیارہ سو کی گواہی دی اقل مقدار پر گواہی قبول ہوگی اس لئے کہ اس پر دونوں گواہ متفق ہیں جیسے کہ دین میں اقل مقدار پر گواہی قبول ہوتی ہے۔

وصح النکاح بالف استحساناً وقالاردت فیه ایضاً هذاهو القیاس لان المقصود هو العقد من الجانبین فصار کالبیع وجه الاستحسان ان المال فی النکاح تبع ولااختلاف فیما هو الاصل وهو العقد فیثبت ثم وقع الاختلاف فی التبع فیقضی بالاقل ویستوی دعوی اقل المالین او اکثرهما فی الصحیح وقدقیل ان الاختلاف فی دعوی الزوجة اما فی دعوی الزوج فلاتقبل اتفاقاً اذالمقصود هو العقد ولاالمال وفی

جانب الزوجة یمکن ان یکون المقصود ھو المال لکن الصحیح ان الاختلاف فی الفصلین .

ترجمہ: اور نکاح صحیح ہے ہزار کے عوض استحساناً اور صاحبین نے فرمایا کہ رد ہے اس میں بھی یہی قیاس ہے اس لئے کہ مقصود عقد ہے جانبین سے تو یہ بیع کے مانند ہو گیا استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مال نکاح میں تابع ہے اور جو اصل ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور وہ عقد ہے تو وہ ثابت ہوگا پھر اختلاف واقع ہو گیا تابع میں تو فیصلہ کیا جائے گا کم تر پر چاہے دعوی اقل مالین کا ہو یا اکثر کا دونوں برابر ہیں صحیح روایت میں اور کہا گیا ہے کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ بیوی دعوی کرے رہا شوہر کا دعوی تو اس میں اختلاف نہیں ہے بلکہ قبول ہوگا بالاتفاق اس لئے کہ مقصود عقد ہے نہ کہ مال اور بیوی کی جانب میں ممکن ہے کہ مقصود مال ہو لیکن صحیح یہ ہے اختلاف دو صورتوں میں ہے۔

تشریح: میاں بیوی کا اختلاف ہو مہر میں:

مسئلہ (۸) مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت نے دعوی کیا کہ فلاں نے میرے ساتھ نکاح کیا ہے گیارہ سو روپے کے عوض اور شوہر کہتا ہے کہ نہیں بلکہ ہزار روپے کے عوض نکاح کیا ہے عورت نے گواہ پیش کر دیئے لیکن ایک گواہ نے گواہی دی ہے کہ نکاح ہوا ہے ہزار کے عوض اور دوسرے گواہ نے گواہی دی کہ نکاح ہوا ہے گیارہ سو روپے کے عوض۔ تو اب قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ گواہی قبول نہ ہو جائے اور نکاح بھی ثابت نہ ہو جائے اور یہی صاحبین کا مسلک بھی ہے کیونکہ گواہوں کا اختلاف آ گیا ہے عقد میں اس لئے کہ ہزار کے عوض نکاح اور ہے اور گیارہ سو روپے کے عوض نکاح اور ہے تو گویا کہ دو عقد نکاح جمع ہو گئے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے لھذا نصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے کوئی بھی عقد ثابت نہ ہوگا جیسے کہ بیع میں ثمن کے اندر اختلاف سے بیع ثابت نہیں ہوتی اور گواہی رد ہوتی ہے اسی طرح یہاں نکاح میں بھی ہونا چاہئے۔

امام صاحب کا مسلک اور استحسان کی وجہ:

امام صاحب کا مسلک یہ ہے کہ نکاح کی صورت میں گواہی قبول ہوگی اگرچہ گواہوں نے مہر کی مقدار میں اختلاف کیا ہو۔ امام صاحب کا مسلک استحسان پر مبنی ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کا اختلاف آ گیا ہے مال میں اور مال نکاح کے اندر تابع ہوتا ہے مقصود عقد نکاح ہوتا ہے اور عقد نکاح میں گواہوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ اختلاف تابع میں ہے اور تابع کے اندر اختلاف کرنے سے اصل (عقد نکاح) میں اختلاف کرنا لازم نہیں آتا لھذا عقد نکاح ثابت ہو جائے گا اور نکاح پر گواہی درست اور قبول ہوگی۔ جب نکاح میں گواہی درست ہے تو اب مہر میں اقل مقدار دی جائے گی کیونکہ اس پر دونوں گواہ متفق ہیں۔ چاہے مدعی اقل مقدار کا دعوی کرے یا اکثر کا یہی روایت صحیح ہے۔

بعض مشائخ کے نزدیک یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ دعوی عورت کی جانب سے ہو اس لئے کہ جب دعوی عورت کی جانب سے ہو تو ممکن ہے کہ مقصود مال ہو تو امام صاحب کے نزدیک نکاح پر گواہی قبول ہوگی اور صاحبین کے نزدیک قبول نہ ہوگی۔ لیکن اگر دعوی شوہر کی جانب سے ہو تو اس صورت میں بالاجماع شہادت قبول نہ ہوگی اس لئے شوہر کا مقصود تو عقد نکاح ہے اور عقد نکاح اختلاف مہر سے مختلف ہوتا ہے ہزار کے عوض نکاح اور ہے اور گیارہ سو کے عوض نکاح اور ہے اور ہر ایک پر ایک گواہ ہے لھذا نصاب پورا نہ ہونے کی وجہ سے گواہی قبول نہ ہوگی اور عقد نکاح ثابت نہ ہوگا۔ لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ اختلاف دونوں صورتوں میں ہے چاہے دعوی کرنے والا مرد ہو یا عورت دونوں صورتوں میں اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اصل نکاح پر گواہی قبول ہوگی اور مال تابع کے درجے میں ہوگا اور صاحبین کے نزدیک گواہی قبول نہ ہوگی اور نکاح ثابت نہ ہوگا۔

ولزم الجر لشاهد الارث بقوله مات وتركه ميراثاله اومات وذافي ملكه اوفي يده اذاقال الشهود كان هذاالمورث هذاالمدعي لايقضي للوارث حتى يجر الميراث الى المدعي بقولهم مات وتركه ميراثاله الى اخره خلافالابي يوسف ؒ فانه لايشترط الجر عنده فان قال كان لابيه اعاره اواودعه اواجاره من في يده جاز بلاجر لان يد المستعير والمودع والمستاجر قائمة مقام يده فلاحاجة الى الجر

ترجمہ: اور لازم ہے کھینچنا میراث کے گواہ کیلئے اپنے اس قول سے کہ وہ مرگیا ہے اور یہ چیز اس کے لئے میراث میں چھوڑی ہے اور یا وہ مرگیا ہے اور یہ چیز اس کے ہاتھ میں تھی جب گواہوں نے کہا کہ یہ چیز اس مدعی کے مورث کی تھی تو فیصلہ نہ کیا جائے گا وارث کیلئے یہاں تک کہ کھینچ لے میراث مدعی کی طرف اپنے اس قول سے کہ وہ مرگیا ہے اور یہ چیز اس کیلئے بطور میراث چھوڑی ہے آخر تک خلاف ثابت ہے امام ابو یوسف ؒ کیلئے کیونکہ ان کے نزدیک کھینچنا شرط نہیں ہے پس اگر کہا کہ یہ چیز اس کے والد کی تھی جس کو عاریت پر دیا ہے یا ودیعت رکھا ہے یا کرایہ پر دیا ہے اس شخص کو جس کے ہاتھ میں ہے تو جائز ہے کھینچنے کے بغیر اسلئے کہ۔ مستعیر، مودع، اور مستاجر کا ہاتھ اس کے ہاتھ کے قائم مقام ہے تو کوئی احتیاج نہیں ہے کھینچنے کی طرف۔

تشریح: میت کا مال وارث کی طرف منتقل نہ ہوگا جب تک میراث کو ثابت نہ کیا جائے:

اس مسئلہ کے سمجھنے کیلئے یہ ضابطہ سمجھ لیجئے ضابطہ یہ ہے کہ حضرات طرفین کے نزدیک وارث کو مورث سے اپنے لئے ملکیت ثابت کرنے کیلئے دو شہادتیں پیش کرنی پڑتی ہے۔ ایک شہادت کے ذریعے مورث یعنی باپ کی ملکیت ثابت کرے گا۔ اور دوسری شہادت کے ذریعے مورث کی موت اور اپنے لئے میراث کا ہونا ثابت کرے گا۔ اور امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک صرف

ایک شہادت پیش کرنا پڑے گا یعنی صرف یہ ثابت کرے گا کہ یہ چیز میرے مورث کی ملکیت ہے پس جس شہادت سے مورث کی ملکیت ثابت ہوگئی اس شہادت وارث کی ملکیت بھی ثابت ہوجائے گی اس کیلئے الگ شہادت پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس ضابطہ کے بعد اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ خالد مرگیا خالد کی موت کے بعد خالد کے بیٹے ماجد نے کہا کہ میرا باپ مرگیا ہے اور اس کی ملکیت میں جو جائیداد ہے وہ مجھے ملنی چاہئے کیونکہ وہ میرے والد کی ملکیت ہے اور اس بات پر اس نے گواہ بھی پیش کردئے کہ وہ جائیداد میرے والد کی ملکیت ہے اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ وہ جائیداد ماجد کے والد کی ملکیت ہے تو ماجد کی اتنی بات پر جائیداد اس کو حوالہ نہ کی جائے گی بلکہ ماجد کو کہا جائے گا اس بات پر بھی گواہ پیش کرو کہ وہ اس بات کی گواہی دیدے کہ آپ کے والد نے یہ جائداد آپ کیلئے بطور میراث چھوڑی ہے جب گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس کا والد مرگیا ہے اور اس نے یہ جائیداد ماجد کیلئے بطور میراث چھوڑی ہے یا جب وہ مررہا تھا تو یہ جائداد اس کی ملکیت میں تھی یا اس کے قبضے میں تھی جب انہوں نے ایسی گواہی دیدی تو پھر جائیداد ماجد کو حوالہ کردیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جر یعنی مدعی کی طرف کھینچنا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف اتنا کہدینا کافی ہے کہ جب گواہوں نے مورث کیلئے گواہی دیدی تو یہ بعینہ وارث کی ملکیت کیلئے گواہی ہوگئی۔

اور اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ جائیداد خالد (میت) کی ملکیت ہے اس نے عمران (قابض) کو بطور عاریت دی ہے، یا اس کے پاس امانت رکھی ہے، یا اس کو کرایہ پر دی ہے ۔یعنی قابض کا قبضہ بینہ کے ذریعے ثابت کردیا ہے کہ قابض کو مورث نے دیا ہے تو اس صورت میں وارث کیلئے ملکیت ثابت ہوجائے گی مزید گواہی پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔اس لئے کہ مستعیر ،مودع ، اور مستأجر کا قبضہ مورث کے قبضے کے قائم مقام ہے۔یعنی ان لوگوں کا قبضہ درحقیقت مورث کا قبضہ ہے اور جب مورث کا قبضہ ثابت ہوگیا تو مورث کی ملکیت بھی ثابت ہوگئی اور جب مورث یعنی مدعی کے باپ کی ملکیت ثابت ہوگئی تو مورث کی موت کے وقت ملکیت خود بخود وارث (ماجد) کی منتقل ہوجائے گی وارث کی ملکیت ثابت کرنے کیلئے کسی بینہ پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ولو شهدا بيد حي منذ كذا ردت اى شهدا انه فى يد المدعى منذ شهر والحال انه ليس فى يد المدعى عند الدعوى لاتقبل لان اليد متنوعة الى يد ملك ويد امانة ويد ضمان فتعذر القضاء باعادة اليد المجهول وعند ابى يوسفؒ تقبل وان اقر المدعى عليه بذلك اوشهدا انه اقر بيد المدعى صح ل ان جهالة المقر به لاتمنع صحة الاقرار.

ترجمہ: اور گر گواہی دی دونوں نے ایک زندہ آدمی کے قبضہ کی اتنی مدت سے تو مردود ہوگی یعنی گواہی دی دونوں نے کہ یہ چیز مدعی کے قبضہ میں ہے ایک ماہ سے اور حال یہ ہے کہ دعوے کے وقت مدعی کے قبضہ میں نہیں ہے تو قبول نہ ہوگی اس لئے کہ قبضہ کی کئی قسمیں ہیں ملکیت کا قبضہ ہے، امانت کا قبضہ، اور ضمان کا قبضہ، پس مجہول قبضہ کے اعادہ حکم کرنا متعذر ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبول ہوگی اور اگر مدعی علیہ نے اس کا اقرار کیا اور یا گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اقرار کیا ہے مدعی کے قبضہ کا تو یہ صحیح ہے اس لئے کہ مقر بہ کا مجہول ہونا اقرار کی صحت کیلئے مانع نہیں ہے۔

تشریح: قبضہ کے اقسام:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید کے قبضہ میں ایک مکان ہے خالد نے زید پر دعوی کیا کہ یہ مکان میرا ہے اور زید (مدعی علیہ) نے انکار کیا کہ مکان تیرا نہیں ہے پس خالد (مدعی) نے اس بات پر گواہ پیش کردئے کہ مکان میرا ہے اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مکان خالد (مدعی) کا ہے اس لئے کہ ایک ماہ پہلے یہ مکان خالد (مدعی) کے قبضہ میں تھا لھذا مکان مدعی کا ہے۔ حالانکہ فی الحال مکان مدعی کے قبضہ میں نہیں ہے تو گواہوں کی یہ گواہی قبول نہ ہوگی اور مکان مدعی علیہ یعنی قابض (زید) کے پاس چھوڑ دیا جائیگا۔ اور یہ طرفین کا مسلک ہے۔ اس لئے کہ فی الحال مدعی کا قبضہ موجود نہیں ہے اور ماضی میں جس قبضہ کی گواہی دی گئی ہے وہ تین طرح کا ہوسکتا ہے (۱) مالکانہ قبضہ یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں اس لئے ہو کہ مدعی اس کا مالک تھا۔ (۲) امانت کا قبضہ یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں بطور امانت تھا (۳) ضمان کا قبضہ یعنی یہ مکان مدعی کے قبضہ میں بطور غصب تھا یعنی مدعی نے اس کو غصب کیا تھا بہر حال جب ایسا ہے تو مدعی کا قبضہ مجہول ہوا اور یہ گواہی مجہول چیز پر قائم ہوئی اور مجہول چیز کے بارے میں قاضی کا حکم کرنا متعذر ہے۔ پس قیام جہالت کے ساتھ اس قبضہ کے اعادہ کا حکم کرنا بھی متعذر ہوگا یعنی مدعی علیہ (قابض) کا قبضہ ختم کرا کر مکان دوبارہ مدعی کے قبضہ میں دینا یہ کام کرنا بھی متعذر ہوگا اور مکان مدعی کو واپس نہ کیا جائے گا بلکہ مدعی علیہ (قابض) کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائے گا۔

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی مکان مدعی کو واپس کردیا جائے گا گواہوں کی یہ گواہی کہ ہم نے ایک ماہ پہلے مدعی کے قبضے میں دیکھا تھا یہ گواہی قبول ہوگی۔

وان اقر المدعی علیہ بذلک: مسئلہ یہ ہے کہ جب گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مکان مدعی کا اسلئے ہے کہ ایک ماہ پہلے یہ مکان مدعی کے قبضے میں تھا تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ لیکن اگر مدعی علیہ نے خود اقرار کرلیا کہ یہ مکان مدعی کے قبضے میں تھا۔ یا گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مدعی علیہ نے یہ اقرار کرلیا ہے کہ یہ مکان مدعی کے قبضے میں تھا تو ان دونوں صورتوں میں مکان مدعی

کو واپس کر دیا جائے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مقر بہ کی جہالت ۔صحتِ اقرار کیلئے مانع نہیں ہے کیونکہ گواہوں نے جس چیز کی گواہی دی ہے وہ اقرار ہے اور اقرار ایک معلوم چیز کا نام ہے تو اقرار معلوم ہے اگر چہ مقر بہ یعنی نوعیت و قبضہ مجہول ہے اور مقر بہ کی جہالت صحت اقرار کیلئے مانع نہیں ہے۔

وتقبل الشهادة على الشهادة الافى حدوقود وشرط لهاتعذر حضور الاصل بموت اومرض اوسفر وعند ابى يوسف ؒ يكفى مسافة ان غدالايبيت الى اهله وشهادة عدد عن كل اصل لاتغاير فرعى هذاوذلك خلافاً للشافعى ؒ اذعنده لابدمن اربعة يشهدالنان عن هذاوالنان عن ذلك وعندنايكفى النان يشهدان عن هذاويشهدان عن ذلك .

ترجمہ: اور قبول ہوتی ہے گواہی پر گواہی مگر حد اور قصاص میں اور شرط ہے اس کیلئے کہ اصل گواہوں کا حاضر ہونا متعذر ہو موت کی وجہ سے یا مرض، یا سفر کی وجہ سے اور امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک اتنی مسافت کافی ہے کہ اگر صبح کو گھر سے نکلے تو رات کو گھر نہ آسکے اور عدد کی گواہی (شرط ہے) ہر ایک اصل سے نہ کہ (شرط نہیں ہے) اِس کے فرع کا اُس کے فرع سے متغائر ہونا خلاف ثابت ہے امام شافعی ؒ کیلئے کیونکہ ان نزدیک ضروری ہے کہ چار ہوں دو اِس سے گواہی دیں اور دو اُس سے گواہی دیں۔ اور ہمارے نزدیک کافی ہے دو جو اِس سے بھی گواہی دیں اور اُس سے بھی گواہی دیں۔

تشریح: گواہی پر گواہی کس صورت میں قبول ہوتی ہے اور کس صورت میں قبول نہیں ہوتی اس کی تفصیل:

شہادت علی الشہادت قیاساً جائز نہیں ہے اس لئے کہ شہادت عبادت بدنی ہے اور عبادتِ بدنی میں نیابت جاری نہیں ہوتی۔ لیکن استحساناً جائز ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت کی اشد ضرورت ہے اس لئے کہ کبھی کبھار ایسا ہوتا ہے کہ اصل گواہ کا حاضر ہونا متعذر رہوتا ہے موت کی وجہ سے یا بیماری کی وجہ سے یا سفر کی وجہ سے۔ پس اگر فرع کی گواہی کی اجازت نہ دی جائے تو لوگوں کے حقوق ضائع ہو جائیں گے اور لوگوں کے حقوق کو ضائع ہونے سے بچانا واجب ہے لھذا شہادت علی الشہادت جائز قرار پائی۔ لیکن اس میں کچھ نہ کچھ تبدل کا شبہ ہے اس وجہ سے حدود اور قصاص میں شہادت علی الشہادت قبول نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ حدود اور قصاص شبہ سے ساقط ہوتے ہیں۔

شہادت علی الشہادت کے قبول ہونے کے شرائط:

شہادت علی الشہادت کے قبول ہونے کیلئے یہ شرائط ہیں

(۱) یہ کہ اصول کا حاضر ہونا متعذر ہو موت کی وجہ سے یعنی اصول مر گئے ہوں، یا مرض کی وجہ سے یعنی اصول ایسے بیمار ہوں کہ مجلس قضاء میں حاضر نہیں ہو سکتے، یا سفر کی وجہ سے یعنی مدت سفر پر ہو، حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کافی ہے کہ گواہ اگر گواہی کیلئے صبح گھر سے نکل جائے تو شام کو واپس گھر نہیں آسکتا تو یہ بھی ایک قسم کا عذر ہے اگر چہ مدت سفر نہ ہو لھذا اس صورت میں فروع گواہی دے سکتے ہیں۔

(۲) یہ کہ عدد شرط ہے یعنی ہر اصل گواہ کی گواہی پر دو فرعی گواہ موجود ہوں۔ اب اس کی دو صورتیں ایک یہ کہ ایک اصل گواہ کی گواہی پر دو الگ فروع موجود ہوں اور دوسرے اصل گواہ کی گواہی پر دو الگ فروع موجود ہوں۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں فروع ایک اصل کی گواہی پر بھی گواہی دیں اور دوسرے اصل کی گواہی پر بھی گواہی دیں یعنی احناف کے نزدیک ایک کے فرعین کا دوسرے کے فرعین سے متغائر ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دو فروع ہر ایک کے لئے گواہی دے سکتے ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک فروع کا چار ہونا ضروری ہے دو فروع ایک اصل کی گواہی پر گواہی دیں اور دو اور فروع دوسرے اصل کی گواہی پر گواہی دیں۔ جبکہ ہمارے نزدیک دو فروع کافی ہیں جو ایک بار ایک اصل کی گواہی پر گواہی دیں اور دوسری بار دوسرے اصل کی گواہی پر گواہی دیں۔ ایک دوسرے سے متغائر ہونا ضروری نہیں ہے۔

ویقول الاصل اشهد علی شهادتی انی اشهد بکذا والفرع یقول اشهد ان فلانا اشهدنی علی شهادته بکذا وقال اشهد علی شهادتی بذلک بعض المشائخ طولوا الکلام وقالوا یقول الاصل اشهد بکذا وانا اشهدک علی شهادتی فاشهد علی شهادتی وفیه خمس شینات ویقول الفرع اشهد بکذا ان فلانا اشهد عندی بکذا فاشهدنی علی شهادته بکذا وامرنی ان اشهد علی شهادته وانا اشهد علی شهادته بذلک وفیه ثمانی شینات والاحسن الاقصر قول ابی جعفر ان یقول الاصل اشهد علی شهادتی بکذا ویقول الفرع اشهد علی شهادة فلان بکذا من غیر احتیاج الی ذکر زیادة وعلیه فتوی الامام السرخسیؒ .

ترجمہ: اور اصل کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا کہ میں اس بات پر گواہی دیتا ہوں۔ اور فرع کہے کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے مجھے گواہ بنایا ہے اپنی گواہی پر اس معاملے میں یا یہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا اس معاملے میں بعض مشائخ نے کلام کو لمبا کیا ہے اور کہا ہے کہ اصل کہے کہ تو اس پر گواہ بن جا اور میں آپ کو اپنی گواہی پر گواہ بنا رہا ہوں لھذا تو میری گواہی پر گواہ بن جا اور اس میں پانچ شین ہیں۔ اور فرع کہے کہ میں اس پر گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے میرے

سامنے اس بات پر گواہی دی ہے اور مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے اس میں اور مجھے حکم کیا ہے کہ میں اس کی گواہی پر گواہی دیدوں اور میں اس کی گواہی پر گواہی دیتا ہوں اس معاملے میں اور اس میں آٹھ شین ہیں اور اس میں بہتر قول امام ابوجعفر کا ہے کہ اصل کہے کہ میری گواہی پر گواہ بن جا اس معاملے میں اور فرع کہے کہ میں فلاں کی گواہی پر گواہی دیتا ہوں اس معاملے میں زیادتی کی طرف کوئی حاجت نہیں ہے اور اسی پر امام سرخسیؒ کا فتوی ہے۔

تشریح: شہادت علی الشہادت کا طریقہ: شہادت علی الشہادت کا طریقہ یہ ہے کہ شاہد اصل فرع سے کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا کہ فلاں بن فلاں نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے اس میں تحمیل یعنی فرع کو گواہ بنانا ضروری ہے اس لئے کہ فرع اصل کا نائب ہے اور نائب کو جب تک نائب نہ بنایا گیا ہو اس وقت تک وہ نائب نہیں ہوسکتا اس لئے فرع کو نائب بنانا ضروری ہے۔ اور فرع گواہی دیتے وقت یہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے کہ میں اس بات کی گواہی دوں کہ فلاں کا فلاں پر یہ حق لازم ہے۔

شہادت علی الشہادت کے تین طریقے ہیں:

(۱) طویل عبارت کے ساتھ اس طریقے پر کہ اصل اپنے کلام میں پانچ شین استعمال کرے۔ اس طرح کہ اصل کہے کہ ,, **اشهد بكذا وانا اشهدك على شهادتى فاشهد على شهادتى** ،،۔ اور فرع اپنے کلام میں آٹھ شین استعمال کرے اس طرح کہ فرع کہے کہ ,, **اشهد بكذا ان فلانا اشهد عندى بكذا فاشهدنى على شهادته بكذا وامرنى ان اشهد على شهادته وانا اشهد على شهادته** ،،۔ اس میں آٹھ شین استعمال ہوئے ہیں یہ سب سے طویل عبارت ہے جو بعض مشائخ نے اختیار کیا ہے۔

(۲) متوسط عبارت۔ جو متن میں مذکور ہے۔

(مختصر عبارت جو امام ابوجعفرؒ نے ذکر کی ہے اور جس پر امام سرخسیؒ نے فتوی دیا ہے وہ یہ ہے کہ اصل کہے ,, **اشهد على شهادتى بكذا** ،،۔ اور فرع کہے کہ ,, **اشهد على شهادة فلان بكذا** ،،۔ یہ سب سے مختصر عبارت ہے اس سے بھی مقصود ادا ہوتا ہے لھذا جونسی بھی عبارت ادا کی جائے مقصود ادا ہوجائے گا۔

فان عدل الفرع اصله صح كاحد الشاهدين الأخر وان سكت عنه ينظر فى حاله اى ينظر القاضى فى حال الاصل فان ثبت عدالته تقبل شهادة فرعه هذا عند ابى يوسفؒ وعند محمدؒ لاتقبل اذلاشهادة الابالعدالة فاذالم يعرف الفرع عدالة الاصل بل يشترط ان يثبت ذلك عند القاضى فان ثبت عنده يقبله

والالا وان انکر الاصل شھادتہ بطلت شھادۃ فرعہ .

ترجمہ: پس اگر فرع نے اپنے اصل کی تعدیل کی تو صحیح ہے جیسے کہ ایک گواہ نے دوسرے کی تعدیل کی اور اگر وہ خاموش رہا اس سے تو قاضی دیکھ لے اس کے حال میں یعنی قاضی نظر کرے اصل کے حال میں پس اگر اس کی عدالت ثابت ہوگئی تو اس کے فرع کی گواہی قبول ہوگی یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک قبول نہ ہوگی اس لئے کہ گواہی نہیں ہے مگر عدالت سے پس جب فرع کو اصل کی عدالت معلوم نہ ہو تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی تو فرع کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی ہم کہتے ہیں کہ شرط نہیں ہے کہ فرع کو اصل کی عدالت معلوم ہو بلکہ شرط یہ ہے کہ یہ ثابت ہو جائے قاضی کے پاس پس اگر قاضی کے پاس ثابت ہو گیا تو قبول کرے گا ورنہ نہیں۔

تشریح: اگر شہود فرع نے شہود اصل کی تعدیل کی تو جائز ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ اگر شہود فرع نے شہود اصل کی گواہی پر گواہی دی تو اس کی چار صورتیں ہیں (۱) یہ کہ قاضی کو اصول اور فروع سب کی عدالت معلوم ہو (۲) یہ کہ قاضی کو نہ اصول کی عدالت معلوم ہو اور نہ فروع کی (۳) یہ کہ اصول کی عدالت معلوم ہو لیکن فروع کی عدالت معلوم نہ ہو (۴) یہ کہ فروع کی عدالت معلوم ہو لیکن فروع کی عدالت معلوم نہ ہو ۔

پہلی صورت میں قاضی بلا تامل فیصلہ کر سکتا ہے ۔دوسری صورت میں قاضی پر لازم ہے کہ فروع اور اصول سب کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے۔اور تیسری صورت میں صرف فروع کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے۔اور چوتھی صورت میں صرف اصول کی عدالت کے بارے میں تحقیق کرے۔اب مسئلہ یہ ہے کہ جب قاضی کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہو اور فروع نے اصول کی تعدیل کی یعنی فروع نے قاضی کو بتلا دیا کہ ہمارے اصول عادل ہیں تو یہ تزکیہ جائز ہے اور قاضی اس کو قبول کرے گا

وجہ: وجہ اس کی یہ ہے کہ فروع اہل تزکیہ ہے جیسے کے فروع کے غیر اصول کا تزکیہ کر سکتا ہے اسی طرح فروع بھی اصول کا تزکیہ کر سکتے ہیں۔

اسی طرح جب دو آدمیوں نے گواہی دی جس میں ایک گواہ کا عادل ہونا قاضی کو معلوم ہو لیکن دوسرے گواہ کا عادل ہونا قاضی کو معلوم نہ ہو تو اس صورت میں ایک گواہ دوسرے گواہ کی تعدیل کر سکتا ہے۔اس لئے کہ گواہ بھی تزکیہ کا اہل ہے لھذا جس طرح ایک دوسرا آدمی گواہ کا تزکیہ کر سکتا ہے اسی طرح ایک گواہ بھی دوسرے گواہ کا تزکیہ کر سکتا ہے۔

لیکن اگر فروع نے اصول کی تعدیل بیان نہ کی بلکہ فروع خاموش رہے یا انہوں نے کہا کہ ہمیں اصول کا عادل ہونا معلوم نہیں ہے۔تو پھر بھی فروع کی گواہی جائز ہے لیکن قاضی پر لازم ہے کہ وہ خود اصول کی تعدیل کرے پس جب قاضی نے تحقیق کی اور

اصول کی عدالت ثابت ہوگئی تو فروع کی گواہی قبول ہوجائے گی اور قاضی اس کے مطابق فیصلہ صادر کرے گا۔ یہ حضرت امام ابویوسفؒ کے نزدیک ہے کہ اگر فروع کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہوتب بھی فروع کی گواہی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز ہے۔ لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب تک فروع کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہو اس وقت فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی ۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اصول کی شہادت اس وقت تک شہادت نہیں ہے جب تک اصول کی عدالت ثابت نہ ہوجائے۔ یعنی اصول کی شہادت عدالت سے شہادت بن جاتی ہے جب اصول کی عدالت معلوم نہ ہوتو ان کی شہادت، شہادت نہیں ہے جب ان کی شہادت۔ شہادت نہیں ہے تو فروع کی طرف سے ان کی شہادت کا نقل کرنا بھی متحقق نہ ہوگا اور جب فروع کی طرف اصول کی شہادت کا نقل کرنا متحقق نہ ہوا تو فروع۔ کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

امام ابویوسفؒ کی دلیل: یہ ہے کہ شہود فرع پر صرف شہادت نقل کرنا لازم ہے اپنے اصول کی تعدیل کرنا یا ان کی عدالت معلوم کرنا فروع پر لازم نہیں ہے یعنی فروع کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ فروع کو اصول کی عدالت بھی معلوم ہو۔ ہاں قاضی کے دربار میں فروع کی گواہی قبول ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ قاضی کو اصول کی عدالت معلوم ہو۔ پس جب قاضی کو اصول کی عدالت معلوم ہوگئی تو فروع کی گواہی قبول ہوجائے گی اور اگر قاضی کو اصول کی عدالت معلوم نہ ہوئی تو فروع کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

وان انکر الاصل: مسئلہ یہ ہے کہ اگر اصول نے شہادت کا انکار کیا یعنی اصول نے یہ کہا کہ اس مقدمہ میں ہماری گواہی نہیں ہے اور پھر فروع نے ان کی شہادت پر شہادت دیدی تو فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ اس لئے کہ شہادت سے انکار کرنا درحقیقت تحمیل یعنی اپنی گواہی پر گواہ بنانے سے انکار کرنا ہے حالانکہ شہود فرع کی شہادت قبول ہونے کیلئے تحمیل شرط ہے پس جب اصول نے شہادت سے انکار کیا تو گویا کہ انہوں نے تحمیل سے انکار کیا اور جب تحمیل سے انکار کیا تو فروع نائب نہ ہوئے اور جب فروع نائب نہ ہوئے تو فروع کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لئے کہ فروع کی گواہی تو نائب ہونے کی حیثیت سے قبول ہوتی ہے۔

ولو شهدا عن اثنين على عزة بنت عز المضرى وقالا اخبرانا بمعرفتها وجاء المدعى بامرأة لم يدريا انها هى ام لاقيل له هات شاهدين انها عزة اعلم ان الغرض من هذه المسئلة انه لايشترط ان يعرف الفرع المشهود عليه بل يقال للمدعى هات شاهدين يشهدان ان الذى احضرته هو المشهود عليه وليس الغرض انه اذا شهدا على فلانة بنت فلان المضرى يكون النسبة تامةً يكون الشهادة مقبولة لانه اذا لم يذكر الجد فلابد ان ينسب الى السكة الصغيرة اوالى الفخذ اى الى القبيلة الخاصة ليتم النسبة ويقبل الشهادة عند ابى حنيفةؒ ومحمدؒ خلافا لابى يوسفؒ فان ذكر الجد لايشترط عنده فلايشترط

مایقوم مقامه من ذکر السکة اوالفخذ وکذاالکتاب الحکمی ای اذاجاء کتاب القاضی الی القاضی ولایعرف الشهود المشهود علیه قیل للمدعی هات شاهدین ان هذاهو المشهود علیه فان قال فیها المضریة لم یجز حتی ینسباها الی فخذها ای قالافی الشهادة علی الشهادة والکتاب الحکمی المضریة لم یجز لان هذه النسبة عامة ثم اعلم ان هذافی العرب امافی العجم فلایشترط ذکر الفخذ لانهم ضیعوا انسابهم بل ذکر الصناعة یقوم مقام ذکر الجد.

ترجمہ: اور اگر گواہی دی دو آدمیوں نے دو کی طرف سے عزہ بنت عز مضری پر اور دونوں نے یہ کہا کہ انہوں نے ہمیں خبر دی ہے اس کی معرفت کی اور مدعی ایک عورت لے کر آیا ان دونوں کو معلوم نہیں ہے کہ یہ وہی ہے یا نہیں۔ تو مدعی سے کہا جائے گا کہ دو گواہ لاؤ اس بات پر کہ یہ عزہ ہے جان لو کہ غرض اس مسئلہ سے یہ ہے کہ شرط نہیں ہے کہ فروع مشہود علیہ کو پہچان لے بلکہ مدعی سے کہا جائے گا کہ دو گواہ لاؤ جو یہ گواہی دیں کہ جس کو آپ نے حاضر کیا ہے یہ مشہود علیہ ہے۔ اور یہ غرض نہیں ہے کہ جب دونوں نے گواہی دیدی فلانہ بنت فلان مضری پر تو نسبت تام ہو جائے گی اور شہادت مقبول ہو جائے گی اسلئے کہ جب دادا کا ذکر نہ کیا ہو تو ضروری ہے کہ ایک چھوٹی گلی کی طرف منسوب کریں یا فخذ کی طرف یعنی خاص قبیلہ کی طرف تاکہ نسبت تام ہو جائے اور شہادت قبول ہو جائے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خلاف ثابت ہے امام ابو یوسفؒ کیلئے اس لئے دادا کا ذکر شرط نہیں ہے ان کے نزدیک تو جو اس کا قائم مقام ہے یعنی فخذ اور سکہ وہ بھی شرط نہ ہوگا اور اسی طرح کتاب حکمی بھی ہے یعنی قاضی کا خط آجائے قاضی کے پاس اور گواہ مشہود علیہ کو نہیں پہچانتے تو مدعی کو کہا جائے گا کہ دو گواہ لاؤ کہ یہ مشہود علیہ ہے پس اگر کہا دونوں نے اس میں کہ مضریہ تو جائز نہیں ہے یہاں تک کہ منسوب کریں فخذ کی طرف یعنی شہادت علی الشہادت اور کتاب حکمی میں کہا کہ مضریہ تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ نسبت عام ہے اور پھر جان لو کہ یہ عرب میں ہے اور رہا عجم میں تو شرط نہیں ہے فخذ کا ذکر اس لئے کہ انہوں نے اپنا نسب ضائع کر دیا ہے بلکہ کاریگری کا ذکر جد کے قائم مقام ہے۔

تشریح: فروع نے اصول کی شہادت پر شہادت دیتے وقت مشہود علیہ کی معرفت سے انکار کیا تو مدعی دو گواہ مزید پیش کرے گا تاکہ مشہود علیہ کی معرفت ظاہر ہو جائے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو فروع نے گواہی دی اصول کی گواہی پر عزہ بنت عز مضری کے خلاف اور فروع نے یہ کہا کہ ہمارے اصول نے ہم کو خبر دی ہے کہ وہ عزہ بنت عز مضری کو پہچانتے ہیں اور مدعی نے ایک عورت کو پکڑ کر لایا کہ یہ عزہ بنت عز مضری ہے اور

فروع کو یہ معلوم نہیں ہے یہ وہی عزہ ہے جس کو ہمارے اصول پہچانتے ہیں یا کوئی دوسری عورت ہے تو قاضی فوری فیصلہ نہ کرے گا بلکہ قاضی مدعی سے کہے گا کہ تم دو گواہ اور اس بات پر پیش کرو جو اس بات کی گواہی دیں کہ جو عورت تم نے پکڑ کرلائی ہے یہ عزہ بنت عزمضری ہے۔ پس اگر مدعی نے دو گواہوں سے اس عورت کا وہ نسب ثابت کردیا جو پہلے گواہوں نے اپنی گواہی میں ذکر کیا ہے تو پھر قاضی اس گواہی کے مطابق عورت کے خلاف فیصلہ صادر کرے گا۔

عبارت کی غرض: اس مسئلہ کو یہاں پر لانے سے مصنفؒ کی غرض یہ ہے کہ یہ بات ضروری نہیں ہے کہ فرع کو مشہود علیہ معلوم ہو بلکہ یہ کافی ہے کہ فرع یہ کہے کہ ہمارے اصول کو مشہود علیہ معلوم ہے لیکن ہم مشہود علیہ کو نہیں پہچانتے یہ اب ذمہ داری مدعی کی ہے کہ مدعی دو اور گواہوں کے ذریعہ یہ بات ثابت کرے کہ جس کو میں نے حاضر کیا ہے یہی وہ مشہود علیہ ہے جس کو تمہارے اصول پہچانتے ہیں اور جس کے خلاف تم گواہی دے رہے ہو۔ عبارت کی غرض بس یہی ہے۔

اور یہ غرض نہیں ہے کہ جب گواہوں نے کہا کہ عزہ بنت عزالمضری تو اس سے نسبت تام ہو جائے گی اور گواہی قبول ہو جائے گی یعنی نفس مدعی کے نام لینے یا اس کے والد کے نام لینے سے اگر معرفت حاصل نہ ہوتی ہو تو اس پر اکتفاء نہ کیا جائے گا بلکہ دادا پردادا کا نام لیا جائیگا تا کہ معرفت کامل ہو جائے اور اگر دادا پردادا کے نام لینے سے بھی معرفت حاصل نہ ہوتی ہو تو پھر ضروری ہے کہ ایک خاص قبیلے کا نام لیا جائے یا ایک گلی محلے کا نام لیا جائے جس میں وہ رہتا ہے اس لئے کہ مقصود تو اس کی معرفت اور پہچان ہے اور وہ کبھی اس سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ جب باپ دادا کا نام لے لیا یا سکے یعنی گلی اور محلے کا نام لے لیا تو حضرات طرفین کے نزدیک گواہی قبول کی جائے گی مزید کسی بیان کی ضرورت نہ ہوگی اس لئے کہ اس قدر پر عام طور سے معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نسبت بیان کرتے وقت صرف باپ کا ذکر کافی ہے دادا کے نام لینے کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح فخذ جو دادا کا قائم مقام ہے اس کے ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اور سکہ یعنی محلہ جو دادا کے نام کے قائم مقام ہے اس کے ذکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

قاضی کا خط قاضی کے نام پر اس میں بھی مدعی سے مزید گواہوں کا مطالبہ کیا جائے گا برائے معرفتِ مشہود علیہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک شہر کے قاضی نے دوسرے شہر کے قاضی کے نام پر خط لکھا کہ دو گواہوں نے میرے سامنے اس بات کی گواہی دی ہے زید (مدعی) کے خالد (مدعی علیہ۔ مشہود علیہ) پر دو ہزار روپے ہیں اب چونکہ خالد آپ کے قلم رو میں ہے لھذا جب یہ خط آپ کو پہنچ جائے تو آپ مدعی علیہ سے یہ رقم لے کر مدعی کو سپرد کردے جب قاضی مکتوب الیہ کو یہ خط پہنچا اور مدعی نے ایک شخص کو پکڑ کر لایا کہ یہ خالد ہے (مشہود علیہ ہے) اور وہ انکار کرتا ہے کہ میں خالد یعنی مدعی علیہ نہیں ہوں تو قاضی

مدعی سے کہے گا کہ حضرت تم دو گواہ اور پیش کرو جو اس بات کی گواہی دیں کہ جس شخص کو تم نے پیش کیا ہے یہ وہی خالد (مدعی علیہ) ہے جس کے بارے میں قاضی کاتب نے خط بھیجا ہے۔

نسبت عام کافی نہیں ہے بلکہ نسبت خاص کا ذکر ضروری ہے:

مسئلہ یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت یا کتاب القاضی الی القاضی میں صرف یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ عزہ بنت عزہ المضر یہ اس لئے کہ مضر ایک عام قبیلہ ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ اس قبیلے کے ایک فخذ یعنی خاص شاخ کی طرف نسبت کرے۔ اس لئے کہ نسبت عامہ سے تمیز حاصل نہیں ہوتی بلکہ نسبت خاصہ سے تمیز حاصل ہوتی ہے۔

اعلم ان هذا في العرب: شارحؒ فرماتے ہیں کہ نسبت عام اور نسبت خاص کا ذکر اور تفصیل عرب میں ہے عجم میں اس تفصیل کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ عجم نے اپنا نسب ضائع کر دیا ہے بلکہ عجم کے اندر پیشے کا ذکر جد اور فخذ کے ذکر کے قائم مقام ہے۔

ثم اعلم: اس بات کو یاد رکھو کہ لوگ اس کو عرب کہتے ہیں جو عربی بولتے ہیں حالانکہ کتابوں کی اصطلاح میں عرب وہ ہے جن کا نسب عربوں سے ملتا ہے لھذا ہمارے پاکستان میں جو شیخ خاندان ہے، یا سید خاندان ہے، یا فاروقی، یا عثمانی خاندان ہے یہ سب عرب ہے کیونکہ ان کا نسب عربوں سے ملتا ہے۔ اگر چہ ان کو عربی نہیں آتی۔ بلکہ اس زمانے میں تو پیشے کا رواج ہی ختم ہو گیا ہے اور سرکاری کاغذات میں لوگوں کو پیشہ اور کسب سے نہیں پہچانا جاتا بلکہ نسب اور خاندان سے پہچانا جاتا ہے۔ اس بارے ہمارے محشی یعنی صاحب عمدۃ الرعایہ اس بات پر بہت سخت ناراض ہوتے ہیں کہ عجم نے اپنا نسب ضائع کر دیا ہے بلکہ فرماتے ہیں الحمد للہ عجموں کا نسب اسی طرح محفوظ ہے جیسے کہ عربوں کا نسب محفوظ ہے جا بجا انہوں نے حاشیہ میں اس کا بات کا اظہار کیا ہے

ومن اقر انه شهد زور اشهرولم يعزر فان شريحاً كان يشهرولا يعزر فيبعثه الى سوقه ان كان سوقيا والى قومه ان لم يكن سوقيا عنداجتماعهم فيقول انااخذناه شاهد زور فاحذروه وحذروه الناس وقالا يوجعه ضرباويحبسه وهو قول الشافعيؒ فان عمرؓضرب شاهد الزور اربعين سوطاوسخم وجهه وقدقيل انما وضع المسئلة في الاقرار لان شهادة الزور لاتعلم الابالاقرارولاتعلم بالبينة اقول قديعلم بدون الاقرار كمااذاشهدبموت زيد اوبان فلاناقتله ثم ظهر زيدحياًاو كذااذاشهدبرؤية الهلال فمضى للثون يوما وليس بالسماء علة ولم يروا الهلال ومثل هذاكثير .

ترجمہ: اور جس نے اقرار کیا کہ اس نے جھوٹی گواہی دی ہے اس کی تشہیر کی جائے گی اور تعزیر نہ دی جائے گی اسلئے کہ قاضی شریح اس کی تشہیر کرتے تھے تعزیر نہ دیتے تھے تو اس کو بازار بھیجتے اگر وہ بازاری ہوتا۔ اور اس کی قوم کے پاس بھیجتے اگر وہ بازاری نہ ہوتا ان کے جمع ہونے کے وقت اور کہتے کہ ہم نے اس کو جھوٹا گواہ پکڑ لیا ہے تو اس سے خود بھی بچو اور لوگوں کو بھی اس سے بچاؤ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کو مارے اور قید میں ڈالے اور یہ امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے لگائے تھے اور اس کا منہ کالا کیا تھا اور کہا گیا ہے کہ مسئلہ کی وضع اقرار میں ہے اس لئے کہ جھوٹی شہادت معلوم نہیں ہوتی مگر اقرار سے اور بینہ سے معلوم نہیں ہوتی میں کہتا ہوں کہ کبھی اقرار کے بغیر بھی معلوم ہوتی ہے جیسے کہ اس نے گواہی دی زید کی موت یا اس بات کی کہ فلاں نے اس کو قتل کر دیا ہے اور پھر زید زندہ ظاہر ہوا اور اسی طرح جب اس نے گواہی دی چاند دیکھنے کی اور تیس دین گزر گئے اور اسمان میں کوئی علت نہ اور پھر بھی لوگوں نے چاند نہیں دیکھا اور اس جیسے بہت ہیں۔

تشریح: جھوٹی گواہی کی سزاء:

شہادت الزور کی سزاء حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ اس کی تشہیر کی جائے گی اور اس کی تعزیر نہ کی جائے گی یعنی اس کو کوڑے نہ لگائے جائیں گے۔ اور صاحبین، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، کے نزدیک اس کو مارا جائے گا یعنی کوڑے لگائے جائیں گے اور اس کو قید میں بھی ڈالا جائے گا۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ حضرت عمرؓ جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے لگائے تھے اور اس کا منہ کالا کیا تھا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جھوٹے گواہ کو کوڑے لگانا یعنی تعزیر کرنا اس کی سزاء ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ قاضی شریح جھوٹے گواہ کی تشہیر کرتے تھے مگر اس کو مارتے نہ تھے اور قاضی شریح کا یہ عمل صحابہ کرامؓ کی بڑی جماعت کے زمانے میں تھا ظاہر ہے کہ صحابہ کرام پر قاضی شریح کا یہ عمل مخفی نہ رہا ہوگا مگر اس کے باوجود حضرات صحابہ کرام نے سکوت فرمایا ہے لھذا یہ اجماع کے قائم مقام ہوگیا گویا کہ جھوٹے گواہ کو تعزیر نہ کیا جانا اجماع صحابہ سے ثابت ہے۔ اس وجہ سے اس کی تشہیر کی جائے گی اور تعزیر نہ کی جائے گی۔

اور حضرت عمرؓ کا چالیس کوڑے لگانا یا منہ کالا کرنا یہ سیاست پر محمول ہے۔

وقد قیل انما وضع المسئلة: شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے شہادت الزور کا مسئلہ اقرار پر مبنی کیا وجہ اس کی یہ ہے کہ گواہ کا جھوٹا ہونا اقرار سے معلوم ہوسکتا ہے۔ بینہ کے ذریعے گواہ کا جھوٹا ہونا معلوم نہیں کیا جاسکتا اسلئے کہ اگر بینہ کے

ذریعے اس کا جھوٹا ہونا معلوم کیا جائے تو یہ بینہ اس بات پر ہوں گے کہ گواہوں کی گواہی قبول نہیں ہے اور گواہی قبول نہ ہونے پر گواہی دینا یہ گواہی دینا ہے نفی پر گواہی اثبات کیلئے ہوتی ہے نفی کیلئے نہیں ہوتی اس لئے بینہ کا جھوٹا ہونا بینہ کے ذریعہ ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

اقول قدیعلم بدون الاقرار : شارحؒ فرماتے ہیں کہ بینہ کا جھوٹا ہونا کبھی اقرار کے بغیر بھی معلوم کیا جاسکتا ہے یعنی کسی دلیل خارجی کے ذریعہ وہ اس طرح کہ ایک شخص نے گواہی دی کہ زید مرگیا ہے یا فلاں نے زید کو قتل کردیا ہے اور اس کے بعد دیکھا گیا کہ زید زندہ ہے تو گواہ کا جھوٹا ہونا معلوم ہوگیا حالانکہ اس نے اقرار نہیں کیا ہے۔ یا کسی نے گواہی دی کہ عید کا چاند نظر آگیا ہے اور تیس دن پورے ہوگئے اور اسمان میں کوئی علت یعنی بادل یا گردوغبار نہیں ہے لیکن پھر بھی لوگوں نے چاند نہیں دیکھا تو اس سے بھی گواہ کا جھوٹا ہونا معلوم ہوگیا لیکن گواہ نے اقرار نہیں کیا ہے، بہر حال بینہ کے ذریعہ پھر بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم

فصل : لارجوع عنها الاعند قاض فان رجعاعنها قبل الحكم بها سقطت ولم يضمنا ه وبعده لم يفسخ اى ان رجعاعن الشهادة بعدحكم القاضى لن يفسخ الحكم وضمنا ماالتلفاه بها اذاقبض مدعاه ديناًكان اوعيناًحتى اذاقضى القاضى ولم يقبض المدعى مدعاه لايجب الضمان بل يتوقف الضمان على القبض فلما قبض يضمن الشهود وعندالشافعىؒ لاضمان على الشهود اذارجعوا اذلااعتبارللتسبيب عند وجود المباشرة وهو حكم القاضى قلنا اذاتعذر تضمين المباشروهوالقاضى لانه ملجأفى القضاء يعتبرالتسبيب .

ترجمہ: شہادت سے رجوع نہیں ہے مگر قاض کے پاس اگر دونوں نے رجوع کیا گواہی سے قاضی کے حکم کرنے سے پہلے گواہی کے ساتھ تو گواہی ساقط ہوجائے گی اور دونوں پر ضمان نہ ہوگا اور اس کے بعد فسخ نہ ہوگا یعنی دونوں نے رجوع کیا گواہی سے قاضی کے حکم کے بعد تو حکم فسخ نہ ہوگا اور دونوں ضامن ہوں گے اس چیز کے جو ان دونوں نے ہلاک کردیا ہے گواہی سے جبکہ مدعی نے اپنے مدعٰی پر قبضہ کرلیا ہو چاہے دین ہو یا عین یہاں تک کہ اگر قاضی نے فیصلہ کیا اور مدعی نے اپنے مدعٰی پر قبضہ نہ کیا ہو تو ضمان واجب نہیں ہے بلکہ ضمان موقوف ہوگا قبضہ پر پس جب اس نے قبضہ کیا تو گواہ ضامن ہوجائیں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک گواہوں پر ضمان نہیں ہے جب انہوں نے رجوع کیا اس لئے کہ ارتکاب کے پائے جانے کے وقت سبب مہیا کرنے کا

اعتبار نہیں ہے اور وہ قاضی کا حکم ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جب مباشر کو ضامن قرار دینا متعذر رہا اور وہ قاضی ہے اس لئے کہ قاضی فیصلہ کرنے میں مجبور ہے تو سبب مہیا کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔

تشریح: شہادت سے رجوع کرنا:

اس فصل میں مصنفؒ نے رجوع عن الشہادت کے احکام ذکر کئے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ شہادت سے رجوع کرنے کیلئے قاضی کی مجلس شرط ہے یعنی گواہ اگر گواہی سے رجوع کرنا چاہتے ہیں تو یہ رجوع قاضی کی مجلس میں معتبر ہوگی قاضی کی مجلس کے علاوہ دوسری جگہ میں معتبر نہ ہوگی۔ قاضی خواہ وہی ہو جس کے پاس گواہی دی ہے یا اس کے علاوہ کوئی دوسرا قاضی ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شہادت سے رجوع کرنا درحقیقت شہادت کو فسخ کرنا ہے تو رجوع عن الشہادت اس مجلس کے ساتھ مختص ہوگی جس میں شہادت دی گئی ہے اور شہادت قاضی کی مجلس میں دی گئی ہے تو رجوع عن الشہادت بھی قاضی کی مجلس کے ساتھ خاص ہوگا۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر گواہوں نے گواہی سے رجوع کیا قاضی کے حکم کرنے سے پہلے یعنی ابھی تک قاضی نے گواہی پر فیصلہ نہیں کیا تھا کہ گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا تو گواہی ساقط ہوجائے گی اور مدعی علیہ پر کوئی حق ثابت نہ ہوگا۔ اور گواہوں پر ضمان اور تاوان بھی لازم نہ ہوگا اس لئے کہ حق تو قاضی کے حکم سے ثابت ہوتا ہے اور ابھی تک قاضی نے حکم اور فیصلہ کیا ہی نہیں ہے لھذا حق بھی ثابت نہ ہوگا۔ اور تاوان اسلئے لازم نہیں ہے کہ تاوان لازم ہوتا ہے کسی چیز کے تلف کرنے کی وجہ سے اور یہاں پر گواہوں نے کوئی چیز تلف نہیں کی ہے لھذا تاوان بھی لازم نہ ہوگا۔

اور اگر گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا قاضی کے فیصلے کے بعد یعنی قاضی نے گواہی کی بناء پر مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کیا اور اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو قاضی کا حکم نہیں ٹوٹے گا بلکہ فیصلہ برقرار رہے گا۔ اس لئے کہ گواہوں کے کلام میں تناقض پیدا ہوگیا یعنی پہلے گواہوں نے گواہی دی اور پھر خود ہی اپنی گواہی کی تردید کی تو گویا آخر کلام اول کلام کے ساتھ مناقض ہوگیا اور کلام مناقض ساقط الاعتبار ہے اور ساقط الاعتبار کلام سے قاضی کا حکم نہیں ٹوٹتا ہے لھذا گواہوں کے آخری کلام سے یعنی رجوع عن الشہادت سے قاضی کا حکم نہیں ٹوٹے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے گواہوں کا کلامِ اول اور کلام ثانی صدق اور کذب میں برابر ہیں لیکن کلامِ اول کے ساتھ قاضی کا حکم متصل ہوگیا ہے اسلئے کلامِ اول راجح ہوگیا ہے اور کلامِ ثانی مرجوح ہوگیا تو مرجوح کلام یعنی کلامِ ثانی سے قاضی کا حکم نہیں ٹوٹے گا۔ جب قاضی کا حکم نہیں ٹوٹتا تو گواہوں کی گواہی کی بناء قاضی نے جو فیصلہ کیا ہے اور اس کی وجہ سے مدعی علیہ کا جو تاوان ہوا ہے وہ تاوان کس پر لازم ہوگا؟

چنانچہ فرماتے ہیں کہ جب قاضی نے گواہی کی بناء پر حکم کیا اور مدعی نے اپنے مدعیٰ پر قبضہ کرلیا اور گواہوں نے گواہی سے رجوع

کیا تو گواہی کی بناء مدعیٰ علیہ کا جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان اور ضمان گواہوں پر لازم ہوگا چاہے مدعیٰ دین ہو جیسے سونا چاندی یا عین ہو جیسے کپڑا وغیرہ۔ اور اگر قاضی نے فیصلہ کر دیا لیکن ابھی تک مدعی نے مدعیٰ پر قبضہ نہ کیا ہو تو گواہوں پر ضمان لازم نہ ہوگا بلکہ ضمان موقوف ہوگا اس وقت تک جب تک مدعی اپنے مدعیٰ پر قبضہ نہ کر لے پس جس وقت مدعی نے اپنے مدعیٰ پر قبضہ کر لیا تو پھر گواہوں پر ضمان لازم کر دیا جائے گا۔

حضرت امام شافعی کے نزدیک گواہوں پر ضمان نہیں ہے:

حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر گواہوں نے گواہی سے رجوع کیا تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا بلکہ قاضی پر ضمان آئے گا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ مباشرت کے ساتھ تسبیب کا اعتبار نہیں ہوتا یعنی گواہی دینا سبب ہے ضمان کیلئے اور قاضی کا فیصلہ مباشرت اور ارتکاب ہے اور فعل کے مرتکب اور مباشر کی موجودگی میں سبب فراہم کرنے والے کا اعتبار نہیں ہوتا یعنی جب تک حقیقۃً مرتکب موجود ہو تو فعل مرتکب اور مباشر کی طرف منسوب ہوتا ہے مسبب کی طرف منسوب نہیں ہوتا اور مباشر اور مرتکب قاضی ہے نہ کہ گواہ لھذا ضمان قاضی پر آئے گا گواہ پر نہ آئے گا۔

ہماری طرف سے جواب: یہ ہے کہ جب مباشر پر ضمان لازم کرنا متعذر ہو تو پھر مسبب پر (سبب فراہم کرنے والا) ضمان لازم ہوتا ہے اور یہاں پر بھی قاضی پر ضمان لازم کرنا متعذر ہے۔ ایک تو اس وجہ سے کہ قاضی حکم کرنے پر مجبور ہے اس لئے کہ جب قاضی نے گواہی سن لی اور گواہ بھی عادل ہیں اگر قاضی پھر بھی فیصلہ نہیں کرتا پس اگر قاضی اس گواہی کی بناء پر فیصلہ کرنا جائز نہیں سمجھتا تو قاضی کافر ہو جاتا ہے اور اگر فیصلہ جائز تو سمجھتا ہے لیکن خواہ مخواہ ٹال مٹول کرتا ہے بلا عذر تاخیر کرنے سے قاضی گنہگار اور فاسق ہو جاتا ہے اور معزول کرنے کا مستحق ہوتا ہے اس لئے قاضی ان دونوں باتوں کے خوف سے فیصلے کرنے پر مجبور ہے اور مجبور پر ضمان لازم نہیں کیا جاتا اسلئے قاضی پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر قاضی پر ضمان لازم کر دیا جائے تو پھر کوئی بھی منصب قضاء کو قبول کرنے کیلئے تیار نہ ہوگا ضمان کے خوف سے تو قاضی نہ ہونے کی وجہ سے فساد برپا ہوگا اور فساد دفع کرنا سب پر لازم ہے اس لئے منصب قضاء کے خاطر قاضی پر ضمان لازم کرنا متعذر ہو گیا اور جب قاضی پر ضمان لازم کرنا متعذر ہے تو مسبب یعنی گواہوں پر ضمان لازم کر دیا جائے گا جیسے کہ ایک آدمی راستے میں کنواں کھودے اور اس میں کوئی گر کر ہلاک ہو جائے تو ضمان مسبب یعنی کنواں کھودنے والے پر ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ضمان مسبب یعنی گواہوں پر ہوگا۔

فان رجع احدهما ضمن نصفاً والعبرة للباقی لاللراجع فان رجع احدثلثۃٍ شهدوالم یضمن لبقاء

نصاب الشهادة وان رجع اٰخر ضمنانصفا لان نصف نصاب الشهادة باق وان رجعت امرأة من رجل وامرأتين ضمنت ربعاوان رجعتاضمنتانصفاوان رجعت ثمان من رجل وعشرنسوة فلاغرم وان رجعت اخرى ضمنت التسع ربعالبقاء ثلثة ارباع النصاب وان رجع الكل فعلى الرجل سدس عند ابى حنيفةؒ ونصف عندهما ومابقى عليهن على القولين لهما ان الرجل الواحد نصف النصاب فالنساء وان كثرن يمقن مقام رجل واحد ولابى حنيفةؒ ان كل امرأتين مع الرجل تقوم مقام رجل واحد وان رجعن فقط فنصف اجماعا لبقاء نصف النصاب وهو الرجل وغرم رجلان شهدامع امرأة ثم رجعوا الاهي لانه لم يثبت بشهادة المرأة الواحدة شيء

ترجمہ: پس اگر رجوع کیا دونوں میں سے ایک نے تو آدھے کا ضامن ہوگا اور اعتبار باقی کا ہے نہ کہ رجوع کرنے والے کا پس اگر رجوع کیا تینوں میں سے ایک نے جنہوں نے گواہی دی تو اس پر ضمان نہ ہوگا شہادت کے نصاب باقی رہنے کی وجہ سے اور دوسرے نے رجوع کیا تو دونوں نصف کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ شہادت کا آدھا نصاب باقی ہے اور اگر رجوع کیا ایک عورت نے ایک مرد اور دو عورتوں سے تو وہ چوتھائی حق کی ضامن ہوگی اور اگر دونوں نے رجوع کیا تو دونوں نصف کی ضامن ہوں گی اور اگر رجوع کیا آٹھ عورتوں نے ایک مرد اور دس عورتوں سے تو ان پر تاوان نہیں ہے اور اگر دوسری نے رجوع کیا تو نو کے نو ایک چوتھائی کی ضامن ہوں گی تین چوتھائی کے باقی رہنے کی وجہ سے اور اگر سب نے رجوع کیا تو مرد پر چھٹا حصہ آئے گا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اور آدھا آئیگا صاحبین کے نزدیک اور جو باقی ہے وہ عورتوں پر ہوگا دونوں قول پر صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایک مرد آدھا نصاب ہے تو عورتیں اگر چہ زیادہ کیوں نہ ہوں ایک مرد کے قائم مقام ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں ایک مرد کے ساتھ ایک مرد کے قائم مقام ہیں اور اگر صرف عورتوں نے رجوع کیا تو پھر نصف ہوگا بالاتفاق کیونکہ نصف نصاب باقی ہے اور وہ مرد ہے۔ اور ضامن ہوں گے دونوں مرد جنہوں نے گواہی دی ایک عورت کے ساتھ اور پھر دونوں نے رجوع کیا مگر عورت نے اس لئے کہ ایک عورت کی گواہی سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوئی۔

تشریح: رجوع عن الشہادت میں اعتبار باقی کا ہے نہ کہ رجوع کرنے والے کا:

مسائل سمجھنے سے پہلے یہ اصول ذہن میں رکھئے کہ رجوع عن الشہادت کے سلسلے میں ضابطہ یہ ہے کہ گواہوں میں سے جو گواہی پر رہا اس کا باقی رہنا معتبر ہے اور جس نے رجوع کیا اس کا رجوع کرنا معتبر نہیں ہے پس اگر کسی گواہ کے رجوع کرنے کے بعد نصاب شہادت باقی ہو تو گواہی کامل ہوگی اور پورا حق ثابت ہوگا اور اگر رجوع کرنے سے نصاب میں کمی آگئی تو جتنی کمی آگئی ہے

اس کے بقدر حق کا ضمان راجع پر ہوگا اور باقی حق ثابت رہے گا۔

اب مسائل کی تشریح پیش خدمت ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی حق کے بارے میں دو گواہوں نے گواہی دی تھی اور پھر دونوں میں سے ایک گواہ نے گواہی سے رجوع کیا تو اس پر نصف حق کا ضمان لازم ہوگا اسلئے کہ اس کے رجوع کرنے سے نصف نصاب چلا گیا اور نصف نصاب باقی ہے لھذا صرف نصف حق کا ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر تین گواہوں نے گواہی دی تھی ایک معاملہ میں اور پھر تینوں میں سے ایک نے رجوع کیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے رجوع کے بعد پھر بھی نصاب شہادت پورا ہے جو حق ثابت ہونے کیلئے کافی ہے اور اگر اس ایک کے ساتھ دوسرے نے بھی رجوع کیا تو دونوں رجوع کرنے والے نصف کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ باقی رہنے والا ایک گواہ ہے اس کی وجہ سے نصف نصاب باقی ہے اور نصف نصاب چلا گیا اس لئے دونوں پر نصف حق کا ضمان لازم ہوگا۔

اور اگر گواہی دی تھی ایک مرد اور دو عورتوں نے ایک معاملہ میں اور پھر ایک عورت نے گواہی سے رجوع کیا تو اس پر ایک چوتھائی حق کا ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ نصاب کی تین چوتھائی اب بھی باقی ہیں لھذا رجوع کرنے والی کی وجہ سے ایک چوتھائی حق چلا گیا تو وہ صرف ایک چوتھائی کی ضامن ہوگی۔ اور اگر اس کے ساتھ دوسری عورت نے بھی رجوع کیا تو دونوں نصف کی ضامن ہوں گی اس لئے کہ ایک مرد کے باقی رہنے کی وجہ سے نصف نصاب باقی ہے لھذا دونوں عورتیں صرف نصف حق کی ضامن ہوں گی۔

اور اگر کسی معاملہ میں دس عورتوں اور ایک مرد نے گواہی دی اور پھر آٹھ عورتوں نے رجوع کیا تو ان پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا اسلئے کہ باقی رہنے والا نصاب شہادت پورا ہے یعنی ایک مرد اور دو عورتیں اب بھی باقی ہیں جو حق ثابت ہونے کیلئے کافی ہیں۔ اس لئے رجوع کرنے والوں پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ اور اگر ان کے ساتھ ایک اور عورت نے بھی رجوع کرلیا تو پھر نو عورتوں پر ایک چوتھائی کا ضمان لازم ہوگا اسلئے کہ باقی رہنے والے تین چوتھائی باقی ہیں یعنی ایک مرد جو نصف نصاب ہے اور ایک عورت جو ربع نصاب ہے تو تین ارباع باقی رہے لھذا رجوع کرنے والی نو عورتوں پر صرف ایک چوتھائی حق کا ضمان لازم ہوگا۔ اور اگر ایک مرد اور دس عورتوں سب نے گواہی سے رجوع کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مرد سدس یعنی چھٹے حصے کا ضامن ہوگا اور دس عورتیں پانچ سدس کی ضامن ہوں گی۔ یعنی ضمان کو چھ حصے کر کے ایک حصہ ضمان مرد ادا کرے گا اور پانچ حصے دس عورتیں ادا کریں گی۔

اور حضرات صاحبین کے نزدیک نصف ضمان مرد پر لازم ہوگا اور نصف ضمان دس عورتوں پر لازم ہوگا۔

صاحبین کی دلیل: یہ ہے کہ ایک مرد نصف نصاب ہے اور عورتیں کتنی زیادہ کیوں نہ ہوں وہ سب کی سب ایک مرد کے قائم مقام ہیں تو گویا دس عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہیں تو نصف نصاب ایک مرد ہوا اور نصف نصاب دس عورتیں ہوئیں لھذا

نصف ضمان مرد پر لازم ہوگا اور نصف ضمان دس عورتوں پر لازم ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل: یہ ہے کہ ہر دوعوریں ایک مرد کے ساتھ ایک مرد کے قائم مقام ہیں۔اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کے نقصان عقل کے باب میں حضور ﷺ نے فرمایا ہے کہ ,,عدلت شہادۃ اثنین منھن شہادۃ رجل واحد، یعنی عورتوں میں سے دوعورتوں کی شہادت ایک مرد کی شہادت کے برابر ہوتی ہے پس ایک مرد اور دس عورتوں کی شہادت دینا ایسا ہے گویا کہ چھ مردوں نے گواہی دی ہو اور پھر ان سب نے رجوع کرلیا ہو تو سب پر برابر ایک سدس کا ضمان ہوتا ہے لھذا اسی طرح ہر دوعورتیں ایک سدس کی ضامن ہوں گی۔

فرماتے ہیں کہ اگر دو مردوں اور ایک عورت نے گواہی دی اور پھر سب نے رجوع کرلیا تو ضمان صرف دونوں مردوں پر لازم ہوگا عورت پر ضمان لازم نہ ہوگا کیونکہ ایک عورت گواہ نہیں ہوسکتی بلکہ گواہ کا ایک جز اور ایک حصہ ہوتی ہے اور قاضی کا حکم گواہ کی طرف منسوب ہوتا ہے مگر گواہ کے ایک جز کی طرف منسوب نہیں ہوتا لھذا مذکورہ مسئلہ میں قاضی کا حکم دونوں مردوں کی طرف منسوب ہوگا عورت کی طرف منسوب نہ ہوگا پس جب قاضی کا حکم مردوں کی طرف منسوب ہے عورت کی طرف منسوب نہیں ہے تو ضمان بھی مردوں پر آئے گا عورت پر نہ آئے گا۔

ولا یضمن الراجع فی نکاح بمھر مسمی شھدا علیھا او علیہ الاما زاد علی مھر مثلھا ای شھدا بالنکاح بمھر مسمی مساوٍ لمھر المثل ثم رجعا فلا ضمان سواء شھدا علی المرأۃ او علی الرجل لانھما لم یتلفا شیئا و کذا ان کان المسمی اقل من مھر المثل لان منافع البضع غیر متقومۃ عند الاتلاف اما اذا کان المسمی اکثر من مھر المثل ضمنا ما زاد علی مھر المثل .

ترجمہ: ضامن نہ ہوگا رجوع کرنے والا نکاح میں مہر مسمی کے ساتھ چاہے عورت پر گواہی دی ہو یا مرد پر مگر جو زیادہ ہے مہر مثل پر یعنی اگر گواہی دی نکاح کی مہر مسمی پر جو مساوی ہو مہر مثل کے ساتھ اور پھر دونوں نے رجوع کیا تو ان پر ضمان نہیں ہے چاہے عورت پر گواہی دی ہو یا مرد پر کیونکہ ان دونوں نے کوئی چیز ہلاک نہیں کی ہے اور اسی طرح اگر مسمی کم ہو مہر مثل سے اس لئے کہ منافع بضع متقوم نہیں ہوتے اتلاف کے وقت اور اگر مسمی زیادہ ہو مہر مثل سے تو دونوں ضامن ہوں گے اس زیادتی کے جو مہر مثل پر ہے۔

تشریح: نکاح میں مہر مثل پر گواہی دینے کے بعد رجوع کرنے سے گواہوں پر ضمان نہیں آتا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک مرد نے ایک عورت پر دعوی کیا کہ اس کا اُس عورت کے ساتھ نکاح ہوا ہے اور عورت نے انکار

کیاتو مرد نے اس پر دو گواہ پیش کر دئے دونوں نے گواہی دی کہ اس مرد نے اس عورت کے ساتھ مہر مثل پر نکاح کیا ہے مثلاً ہزار روپے پر اور ہزار روپے اس کا مہر مثل بھی ہے اور پھر گواہوں نے اس گواہی سے رجوع کرلیا یعنی یہ کہا کہ ہم نے جھوٹی گواہی دی تھی تو اس رجوع کرنے سے مرد اور عورت کا نکاح تو ختم نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ یہ مسئلہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ ,, قضاء القاضی بشهادة الزور ينفذظاهر اوباطناعندابی حنيفة لھذا نکاح جب گواہوں کے ذریعہ منعقد ہو گیا تو رجوع کرنے سے فسخ نہ ہوگا لیکن اس رجوع کرنے کی وجہ سے گواہوں پر ضمان بھی نہ آئے گا ضمان اس لئے نہ آئے گا کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے عورت کے منافع بضع تلف کیا ہے یعنی جس منافع بضع کی مالک عورت تھی گواہوں نے گواہی دیکر ان منافع کا مالک مرد کو بنا دیا اور یہ عورت کے حق میں سراسر اتلاف ہے تو گواہوں نے اپنی گواہی سے منافع بضع کو تلف کیا ہے اور جس صورت میں منافع بضع کو تلف کیا گیا ہو اس صورت میں منافع بضع متقوم نہیں ہوتے اور جو چیز متقوم نہیں ہوتی اس کے تلف کرنے سے اس کا ضمان بھی لازم نہیں ہوتا لھذا منافع بضع کو تلف کرنے سے اس کا ضمان لازم نہ ہوگا۔ یہ اس صورت میں کہ دعوی کرنے والا مرد ہو اور گواہوں نے مہر مثل کی گواہی دی ہو یا مہر مثل سے اقل کی گواہی دی ہو۔

اب اگر دعوی کرنے والی عورت ہو کہ ایک عورت نے یہ دعوی کیا اس مرد نے میرے ساتھ مہر مثل پر نکاح کیا ہے اور شوہر انکار کررہا ہے تو عورت نے اس پر بینہ پیش کردئے کہ مرد نے عورت کے ساتھ مہر مثل پر نکاح کیا ہے اور پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو اس رجوع کی بناء نکاح تو فسخ نہ ہوگا اس لئے کہ نکاح جب منعقد ہوا تو اب رجوع کرنے سے فسخ نہیں ہوتا لیکن اس رجوع کرنے سے گواہوں پر تاوان اور ضمان بھی نہیں آئے گا اسلئے کہ گواہوں نے اگر چہ اپنی گواہی سے شوہر کا مال تلف کیا ہے یعنی مہر مثل تلف کیا ہے لیکن شوہر کو اس کے عوض میں منافع بضع مل گئے ہیں یعنی یہ اتلاف تو ہوا ہے لیکن اتلاف بالعوض ہوا ہے اور اتلاف بالعوض کلا اتلاف ہے جب گواہوں نے عوض ملنے کی وجہ سے شوہر کا کچھ بھی تلف نہیں کیا ہے لھذا گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا۔

لیکن اگر گواہوں نے مہر مثل سے زیادہ پر گواہی دی ہو یعنی مہر مثل مثلاً ایک ہزار روپے ہے اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ شوہر نے اس عورت کے ساتھ پندرہ سو کے عوض نکاح کیا ہے تو اس صورت میں مہر مثل کے تو ضامن نہ ہوں گے یعنی ایک ہزار روپے کے اور جو مہر مثل پر اضافہ ہے یعنی پانچ سو روپے اس کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ مہر کی مقدار تک تو عوض موجود ہے لھذا اس کا اتلاف کلا اتلاف ہے اور جو مہر مثل سے زائد ہے اس کے عوض میں کچھ بھی نہیں ملا لھذا اس کا ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ اتلاف بلاعوض ضمان کو واجب کرتا ہے لھذا اضافی مقدار کا ضمان گواہوں پر لازم ہوگا۔

وفی البیع الامانقص عن قیمة مبیعه ای لایضمن الراجع فی بیع الامانقص عن قیمة المبیع صورة

المسئلة اذاادعی المشتری انه اشتری العبد بالف وهو يساوی الفين فشهدشاهدان ثم رجعاضمناالالف وانـماقلنا ادعی المشتری حتی ان ادعی البائع الثمن لم يضمنالان البائع رضی بالنقصان وان كان الثمن مساويـاللـقيمة فلاضمان لعدم الاتلاف وان كان الثمن اكثر فان كان الدعوی من المشتری فلاضمان لان المشتری رضی بالزيادة علی القيمة وان كان الدعوی من البائع ضمناللمشتری مازاد علی القيمة وهذه المسئلة غيرمذكورة فی المتن لان وضع المسئلة فی المتن فيمااذاكان الدعوی من المشتری

فان عبارة الهداية هكذاوان شهدابيع فان هذالكلام انمايقال اذاادعی المشتری ان البائع فانكر البائع البيع فشهد الشهود علی البيع ان كان الدعوی من البائع فالبائع يدعی ان المشتری اشتری من ی هذاالعبد بكذاوعليه الثمن فالعبارة الصحيحة ح ان يقال شهداعلی الشراء فعلم ان صورة مسئلة الهداية فی دعوی المشتری وهذادقيق تفردبه خاطری

ترجمہ: اور (ضامن نہ ہوں گے) بیع میں مگر جو کم ہو مبیع کی قیمت سے یعنی ضامن نہ ہوگا رجوع کرنے والا بیع میں مگر جو کم ہو مبیع کی قیمت سے صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب مشتری نے دعوی کیا کہ اس نے غلام خریدا ہے ہزار روپے کے عوض اور وہ دو ہزار کا برابر ہے تو گواہی دی دو گواہوں نے اور پھر دونوں نے رجوع کرلیا تو دونوں ہزار کے ضامن ہوں گے اور ہم نے کہا کہ مشتری نے دعوی کیا یہاں تک کہ اگر بائع نے ثمن کا دعوی کیا تو دونوں ضامن نہ ہوں گے اس لئے کہ بائع نقصان پر راضی ہوگیا ہے اور اگر ثمن قیمت کے مساوی ہو تو ضمان نہیں ہے اس لئے کہ اتلاف نہیں ہے اور اگر ثمن زیادہ ہو پس اگر دعوی مشتری کی جانب سے ہو تو ضمان نہیں ہے اس لئے کہ مشتری قیمت سے زیادتی پر راضی ہو چکا ہے اور اگر دعوی بائع کی جانب سے ہو تو دونوں ضامن ہوں گے مشتری کیلئے اس مقدار کے جو زیادہ ہے قیمت پر اور یہ مسئلہ ذکر نہیں ہے متن میں اس لئے کہ متن میں مسئلے کی وضع اس صورت میں ہے کہ جب دعوی مشتری کی جانب سے ہو اس لئے کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے کہ اگر دونوں نے گواہی دی بیع کی اس لئے کہ یہ کلام اس وقت بولا جاتا ہے کہ جب مشتری دعوی کرے کہ بائع نے بیچا ہے اور بائع بیع کا انکار کرے اور گواہ بیع پر گواہی دیدیں پس اگر دعوی بائع کی جانب سے ہو تو بائع یہ دعوی کرے گا کہ مشتری نے مجھ سے یہ غلام اتنے میں خریدا ہے اور اس پر ثمن لازم ہے اور مشتری نے اس کی خریداری سے انکار کیا پس گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے غلام اتنے میں خریدا ہے اور اس پر ثمن لازم ہے تو صحیح عبارت اس وقت یہ ہوگی کہ کہا جائے کہ دونوں نے گواہی دی ہے خریداری پر تو معلوم ہوا کہ ہدایہ کے مسئلے کی صورت مشتری کے دعوی میں ہے اور یہ ایک باریک بات ہے جس پر میرا ذہن اکیلا ہے۔

تشریح: بیع میں گواہوں کے گواہی سے رجوع کرنے کی صورت میں رجوع کرنے والے پر ضمان نہیں آئے گا: صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے دعوی کیا کہ میں نے یہ غلام خالد سے خریدا ہے ہزار روپے کے عوض اور غلام کی قیمت بھی ہزار روپے ہے یا ہزار سے کم ہے یعنی آٹھ سو روپے ہے اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا تو گواہوں پر ضمان لازم نہ ہوگا بائع کیلئے اس لئے کہ گواہوں نے اگرچہ بائع کی ملکیت تلف کردی ہے یعنی غلام بائع کی ملکیت سے نکل گیا ہے لیکن اس کے عوض بائع کو غلام کی قیمت اور عوض مل گیا ہے تو یہ اتلاف بالعوض ہوا اور اتلاف بالعوض کلا اتلاف ہوتا ہے جیسے کہ ماقبل میں گزر چکا ہے۔ لھذا اس صورت میں گواہوں پر ضمان لازم نہ ہوگا۔

اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہو اور گواہوں نے گواہی دی کہ مشتری نے یہ غلام ایک ہزار روپے کے عوض خریدا ہے حالانکہ غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہے اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا تو اس صورت گواہ ایک ہزار روپے کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ گواہوں نے غلام کا وہ جز جو ہزار روپے کے مقابلے میں ہے بلاعوض تلف کیا ہے یعنی گواہوں نے آدھا غلام بلاعوض تلف کیا ہے۔ اور اتلاف بلاعوض کی صورت میں تلف کرنے والے پر ضمان آتا ہے اس لئے اس صورت میں گواہوں پر ضمان آئے گا۔

وانماقلنا ادعی المشتری : شارحؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے کہا کہ دعوی کرنے ولا مشتری ہو اور گواہوں نے قیمت سے زیادہ پر گواہی دی اور پھر گواہی سے رجوع کرلیا تو جو قیمت سے زیادہ رقم ہے گواہ اس کے ضامن ہوں گے لیکن اگر دعوی کرنے والا بائع ہو تو پھر گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا یعنی غلام کی قیمت دو ہزار روپے ہیں اور گواہوں نے ایک ہزار کی گواہی دی اور بائع بھی ایک ہزار کا دعوی کر رہا ہے اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا اسلئے کہ بائع خود اپنے نقصان پر راضی ہو چکا ہے۔

اور اگر گواہوں نے جس ثمن پر گواہی دی ہے وہ قیمت کے برابر ہو اور پھر گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ گواہوں نے کوئی چیز تلف نہیں کی ہے کیونکہ بائع کو اس کا کامل عوض مل چکا ہے اور اتلاف بالعوض کلا اتلاف ہوتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں ضمان نہیں آئے گا۔

اور اگر ثمن زیادہ ہو قیمت سے یعنی غلام کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اور گواہوں نے گواہی دی دو ہزار روپے کی پس اگر دعوی مشتری کی جانب سے ہو تو پھر بھی گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ مشتری خود دو ہزار روپے دینے پر راضی ہو چکا ہے اور جب مشتری خود راضی ہو چکا ہے تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا۔

اور اگر دعوی بائع کی جانب سے ہو یعنی بائع یہ کہتا ہے کہ مشتری نے مجھ سے ایک ہزار روپے قیمت والا غلام دو ہزار کے عوض خرید ا ہے اور مشتری انکار کرتا ہے پس بائع نے دو گواہ پیش کردئے کہ مشتری نے یہ غلام دو ہزار کے عوض خریدا ہے تو مشتری نے دو ہزار روپے بائع کو ادا کر دئے اور اس کے بعد گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا تو غلام کی جو اضافی قیمت ہے یعنی ایک ہزار روپے گواہ اس کے ضامن ہوں مشتری کیلئے اس لئے کہ گواہوں کی گواہی سے جو اضافی قیمت مشتری سے لی گئی ہے وہ بلاعوض ہے اور اتلاف بلاعوض کی صورت میں ضمان آتا ہے لھذا اس صورت میں گواہوں پر ضمان آئے گا۔

وھذہ المسئلۃ غیر مذکورۃ فی المتن : اور یہ مسئلہ یعنی ثمن کی زیادتی کا مسئلہ متن میں مذکور نہیں ہے بلکہ متن میں ثمن کے نقصان کا مسئلہ مذکور ہے۔ متن میں یہ مسئلہ ہے کہ بیع میں گواہ ضامن نہ ہوں گے مگر جب کہ ثمن مبیع کی قیمت سے کم ہو تو پھر نقصان کے ضامن ہوں گے اور شرح میں یہ بھی واضح کردیا کہ اگر ثمن مبیع کی قیمت سے زیادہ ہو تو اس میں مشتری اور بائع کی تفصیل آپ کے سامنے بیان ہوگئی ۔

ہدایہ کی عبارت سے مشتری کا دعوی معلوم ہوتا ہے اور بائع کا دعوی معلوم نہیں ہوتا:

شارح فرماتے ہیں کہ متن سے مشتری کا دعوی معلوم ہوتا ہے بائع کا دعوی معلوم نہیں ہوتا جیسے کہ ہدایہ کی عبارت سے مشتری کا دعوی معلوم ہوتا ہے بائع کا دعوی معلوم نہیں ہوتا۔

اس کی دلیل کہ دعوی مشتری کی جانب سے ہے بائع کی جانب سے نہیں ہے:

یہ ہے کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے ,, فان شھدا ببیع ،، اور یہ کلام اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ مشتری دعوی کرے اور بائع انکار کرے تو مشتری گواہ پیش کرے اور گواہ اس بات پر گواہی دیدیں کہ بائع نے یہ چیز بیچ دی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دعوی کرنے والا مشتری ہے۔ پس اگر دعوی بائع کی جانب سے ہوتا تو بائع یہ دعوی کرتا کہ مشتری نے مجھ سے یہ غلام اتنے میں خریدا ہے اور اس پر ثمن لازم ہے اور مشتری انکار کرتا ہے کہ میں نے تو نہیں خریدا اور بائع گواہ پیش کرتا کہ آپ نے خریدا ہے اور آپ پر ثمن لازم ہے تو اس وقت عبارت یہ نہ ہوتی کہ ,, فان شھدا ببیع ،، بلکہ صحیح عبارت یہ ہوتی ,, شھدا علی الشراء ،، تو معلوم ہوا کہ ہدایہ کی عبارت میں صورت مسئلہ مشتری کے دعوی کے بارے میں ہے بائع کے دعوی کے بارے میں نہیں ہے اسی طرح وقایہ کے متن میں بھی صورت مسئلہ مشتری کے دعوی میں ہے بائع کے دعوی میں نہیں ہے اس لئے شارح نے فرمایا کہ صورۃ المسئلۃ اذا ادعی المشتری ،، اور شارح فرماتے ہیں کہ یہ ایک باریک فرق ہے جس کو ہر کوئی نہیں سمجھ سکا بلکہ اس

فرق بیان کرنے میں۔ میں اکیلا ہوں۔

وفی طلاق الانصف مهرها قبل الوطی ای اذاشهدا بالطلاق قبل الوطی ثم رجعا ضمنانصف المهر اما بعد الدخول فلالان المهر تاکدبالدخول فلااتلاف وضمن فی العتق القیمة وفی القصاص الدیة فحسب ای اذاشهدا ان زیداقتل عمروا فاقتص زید ثم رجعا یجب الدیة عندنا وعندالشافعیؒ یقتص

ترجمہ: اور (ضامن نہ ہوں گے) طلاق میں مگر عورت کے نصف مہر کے دخول سے پہلے یعنی جب گواہی دی دونوں نے طلاق کی وطی سے پہلے پھر دونوں نے رجوع کیا تو دونوں ضامن ہوں گے نصف مہر کے اور دخول کے بعد تو نہیں اسلئے کہ مہر مؤکد ہو چکا ہے دخول سے تو اتلاف نہیں ہے اور ضامن ہوں گے عتق میں قیمت کے اور قصاص میں دیت کے فقط یعنی جب گواہی دی کہ زید نے عمرو کو قتل کیا ہے اور زید سے قصاص لیا گیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو دیت واجب ہوگی ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص لیا جائے گا۔

تشریح: گواہوں کی گواہی سے طلاق قبل الدخول واقع ہو جائے تو ضمان کس پر ہوگا؟

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت نے دعوی کیا کہ اس کے شوہر نے اس کو طلاق دی ہے دخول سے پہلے اور شوہر نے اس سے انکار کیا تو عورت نے دو گواہ پیش کر دئے گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی ہے دخول سے پہلے تو شوہر پر نصف مہر دینا لازم ہو گیا اور اس نے جب نصف مہر دیدیا اور گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہ نصف مہر کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ گواہوں کی گواہی سے مہر مؤکد ہو گیا اسلئے کہ طلاق دینے سے پہلے یہ امکان تھا کہ شوہر سے مہر ساقط ہو جائے اس طور پر کہ بیوی یا نعوذ باللہ مرتد ہو جائے اور یا ابن الزوج کو اپنے اوپر مطاعت دیدے جس سے شوہر سے مہر ساقط ہو جاتا لیکن گواہوں کی گواہی سے شوہر پر مہر لازم اور مؤکد ہو گیا۔ پس جب گواہوں نے گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر نصف مہر کا ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ یہ نصف مہر تو انہوں نے مؤکد کیا تھا تو ضمان بھی انہی پر آئے گا۔ لیکن اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی دخول کے بعد اور پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہوں پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ دخول سے خود بخود مہر مؤکد ہو جاتا ہے اس لئے کہ گواہوں نے شوہر کا کوئی نقصان نہیں کیا ہے اس لئے رجوع کرنے کے بعد گواہوں پر کوئی ضمان نہیں آئے گا۔

غلام کی قیمت کا ضمان گواہوں پر ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنا غلام آزاد کر دیا ہے اور قاضی نے غلام کی آزادی کا حکم دیدیا اور پھر

گواہوں نے گواہی سے رجوع کرلیا تو گواہ غلام کی قیمت کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ گواہوں نے اپنی گواہی سے مولی کا مال تلف کیا ہے بلاعوض اور اتلاف بلاعوض کی صورت میں تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوتا ہے لھذا گواہوں پر ضمان لازم ہوگا

قتل کی گواہی میں گواہوں پر دیت لازم ہوگی قصاص لازم نہ ہوگا:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے عمرو کو قصداً قتل کیا ہے اس گواہی کی بناء پر قاضی نے زید پر قصاص کا حکم کردیا اور زید کو قصاصاً قتل کردیا گیا اس کے بعد گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو یہ دونوں گواہ زید کے ورثہ کیلئے دیت کے ضامن ہوں گے اور یہ دیت گواہوں کے عاقلہ پر لازم ہوگی۔ یہ احناف کے نزدیک ہے ۔

اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک گواہوں سے قصاص لیا جائے گا

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل: یہ ہے کہ گواہ اس قتل کے مسبب ہیں جیسے کہ اکراہ کی صورت میں مُکرِہ مسبب ہوتا ہے تو اکراہ کی صورت میں مکرہ پر قصاص واجب ہوتا ہے تو اسی طرح گواہی دینے کے بعد رجوع کرنے کی صورت میں بھی گواہوں پر قصاص واجب ہوگا اس لئے کہ یہ بھی مسبب ہیں۔

احناف کی دلیل: یہ ہے قاتل اور مباشر ہے تو ولی مقتول ہے یعنی جس کا ولی قتل کیا گیا ہے گواہی کی بناء پر اصل مباشر وہ ہے اور گواہ تو مسبب ہیں لیکن یہاں پر مباشر پر بھی قصاص لازم نہیں ہے تو مسبب پر بھی لازم نہ ہوگا۔

وضمن الفرع بالرجوع لا اصله بقوله مااشهدته على شهادتي واشهدت وغلطت قوله لا اصله مسألة مبتدأة لاتعلق لها برجوع الفرع فاذاقال الاصل ما اشهدت الفرع على شهادتي لايلتفت الى قوله فلايضمن وان قال اشهدته وغلطت فلاضمان عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ ويضمن عند محمدؒ ولورجع الاصل والفرع غرم الفرع فقط هذاعند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ لان القضاء وقع بشهادة الفرع فهي علة قريبة فيضاف الحكم اليها وعند محمدؒ ان شاء ضمن الاصل وان شاء ضمن الفرع .

ترجمہ: اور ضامن ہوں گے فروع رجوع کرنے سے ۔ نہ (ضامن نہ ہوگا) کہ اصل سے اپنے اس قول سے کہ میں نے اس کو گواہ بنایا ہے لیکن مجھ سے غلطی ہوگئی ہے مصنفؒ کا یہ قول لا اصلہ یہ ایک نیا مسئلہ ہے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے فرع کے رجوع سے پس جب اصل نے کہا کہ میں نے تو فرع کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا ہے تو اس کے قول کی طرف التفات نہ کیا جائے گا تو وہ ضامن بھی نہ ہوگا اور اس نے کہا کہ میں نے گواہ تو بنایا ہے لیکن مجھ سے غلطی ہوگئی ہے تو ضمان نہیں ہے شیخین کے نزدیک اور امام

محمدؒ کے نزدیک ضامن ہوگا اور اگر رجوع کیا اصل اور فرع نے تو فرع ضامن ہوگا فقط یہ حضرات شیخین کے نزدیک ہے اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ واقع ہوا ہے فرع کی گواہی پر اور یہ علت قریبہ ہے تو حکم اس کی طرف منسوب ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر چاہے تو اصل کو ضامن قرار دے اور اگر چاہے تو فرع کو ضامن قرار دے۔

تشریح: اگر فروع نے گواہی سے رجوع کیا تو ضامن ہوں گے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ شہادت علی الشہادت کی صورت میں جب فروع نے گواہی سے رجوع کرلیا تو فروع ضامن ہوں گے اگر چہ اصول نے رجوع نہ کیا ہو اسلئے کہ قاضی کی عدالت میں فروع نے گواہی دی ہے لھذا تلف کرنا ان کی جانب منسوب ہوگا اور جب تلف کرنا ان کی جانب منسوب ہے تو ضمان بھی ان پر آئے گا یہ مسئلہ اس جگہ پر تمام ہوگیا یہ ایک مستقل مسئلہ ہے مابعد کے ساتھ مربوط نہیں ہے۔ آگے مصنفؒ کا یہ کہنا کہ ,,لا اصلہ یہ ایک الگ مستقل مسئلہ ہے اس کا ماقبل سے تعلق نہیں ہے۔اب صورت مسئلہ یہ ہے کہ شہود اصل نے یہ کہا کہ ہم نے فروع کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا ہے پس اگر یہ کہنا قاضی کے فیصلہ کرنے سے پہلے ہو تو پھر تو شہادت باطل ہوجائے گی اور قاضی اس گواہی پر فیصلہ نہیں کرے گا اس لئے کہ اصول نے تحمیل سے انکار کیا اور تحمیل سے انکار کرنے کی صورت میں گواہی باطل ہوتی ہے۔لیکن اگر اصول کا یہ کہنا قاضی کے فیصلہ کرنے کے بعد ہو تو قاضی کا فیصلہ باطل نہ ہوگا اور اصول کی اس بات کی طرف کوئی التفات نہ کیا جائے گا اور شہادت باطل نہ ہوگی اور قاضی کا فیصلہ بھی نہیں ٹوٹے گا اور نہ اصول پر ضمان آئے گا اسی طرح اگر اصول نے کہا کہ ہم نے فروع کو گواہ تو بنایا ہے لیکن ہم سے غلطی ہوگئی ہے تو اس صورت میں حضرات شیخین کے نزدیک اصول ضامن نہ ہوں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک اصول ضامن ہوں گے حضرات شیخین کی دلیل: یہ ہے کہ قاضی نے فروع کی شہادت پر فیصلہ کیا ہے نیز قاضی نے فروع کی شہادت کا معاینہ کیا ہے اور فروع نے رجوع نہیں کیا ہے لھذا جب فروع نے رجوع نہیں کیا ہے تو ان پر ضمان بھی نہیں آئے گا

حضرت امام محمدؒ کی دلیل: یہ ہے کہ فروع تو اصول کے قائم مقام ہیں جب فروع اصول کے قائم مقام ہیں اور اصول نے رجوع کرلیا ہے تو اصول پر ضمان لازم ہوگا اور گواہی باطل ہوگی۔

اور اگر اصول اور فروع سب نے رجوع کرلیا تو حضرات شیخین کے نزدیک فروع ضامن ہوں گے اصول ضامن نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ تو فروع کی گواہی پر واقع ہوا ہے نہ اصول کی گواہی پر تو ضمان بھی فروع پر آئے گا اصول پر نہ آئے گا۔ اور مام محمدؒ کے نزدیک مالک کو اختیار ہے چاہے اصول کو ضامن قرار دے یا فروع کو ضامن قرار دے۔اس لئے کہ قاضی نے فیصلہ کیا ہے فروع کی گواہی پر اس کا تقاضا یہ ہے کہ فروع کو ضامن قرار دیا جائے جیسے کہ شیخین نے فرمایا ہے۔اور فروع چونکہ

اصول کے قائم مقام ہیں تو گویا کہ قاضی نے اصول کی گواہی پر فیصلہ کیا ہے جیسے کہ امام محمدؒ کی دلیل ہے سابقہ مسئلے میں اس کا تقاضایہ ہے کہ اصول کو ضامن قرار دیا جائے اور دونوں کو ترک کرنا جائز نہیں ہے کہ کسی پر ضمان لازم نہ کیا جائے تو دونوں کو جمع کیا جائے گا اس طور پر کہ مالک کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے ضامن قرار دے اصول کو یا فروع کو۔

وقول الفرع کذب اصلی اوغلط فیھا لیس بشیء لان کذب الاصل لایثبت بقول الفرع والفرع لم یرجع عن شھادتہ فلایلتفت الی قولہ

ترجمہ: اور فرع کا یہ کہنا کہ میرے اصل نے جھوٹ بولا ہے یا اس نے گواہی دینے میں غلطی کی ہے یہ تو یہ کچھ بھی نہیں ہے اس لئے کہ اصل کا جھوٹ فرع کے قول سے ثابت نہیں ہوتا اور فرع نے شہادت سے رجوع نہیں کیا ہے تو اس کے قول کی طرف التفات نہ کیا جائے گا۔

تشریح: فروع کا اصول پر جھوٹ کی تہمت لگانے سے اصول کاذب نہیں ہوتے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ جب فروع نے گواہی دیدی اور قاضی نے فیصلہ کردیا اور اس کے بعد فروع نے یہ کہا کہ ہمارے اصول نے جھوٹی گواہی دی ہے۔ یا انہوں نے گواہی دینے میں غلطی کی ہے تو فروع کے اس کہنے سے اصول پر کوئی اثر نہیں پڑتا نہ تو اصول کا کذب ثابت ہوتا ہے کیونکہ ان کے کہنے سے فروع کا کذب ثابت نہیں ہوتا اور نہ کسی پر ضمان لازم ہوتا ہے۔ فروع پر تو اس لئے ضمان لازم نہیں ہوتا کہ فروع نے گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے اور اصول پر اس لئے ضمان لازم نہیں ہوتا کہ اصول کا کذب ثابت نہیں جب ان کا کذب ثابت نہیں تو ان پر ضمان بھی نہ آئے گا۔

وضمن المزکی بالرجوع عن التزکیۃ ھذعند ابی حنیفۃؒ خلافالھما لان التزکیۃ جعلت الشھادۃ شھادۃ لاشاھد الاحصان ای اذاشھدواعلی الزنا وشھدالشھود علی احصان الزانی فرجم ثم رجع شھود الاحصان لم یضمنوالان الاحصان شرط محض لایضاف الحکم الیہ بخلاف التزکیۃ وھماقاساالمزکی علی شاھد الاحصان کماضمن شاھدالیمین لاالشرط اذارجعوا ای اذاشھدشاھدان انہ علق عتق عبدہ بشرط وشھداخران علی وجود الشرط فحکم بالعتق ثم رجع الکل ضمن شاھداالیمین لانھما صاحب العلۃ .

ترجمہ: اور ضامن ہوں گے تزکیہ کرنے والے تزکیہ سے رجوع کرنے کی وجہ سے یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے خلاف ثابت ہے صاحبین کیلئے اسلئے کہ تزکیہ نے گواہی کو گواہی بنایا ہے نہ کہ احصان کے گواہ یعنی جب گواہی دی زنا پر اور کچھ گواہوں نے

گواہی دی زانی کے محص ہونے پر پھر احصان کے گواہوں نے رجوع کیا تو وہ ضامن نہ ہوں گے اس لئے کہ محصن ہونا تو محض شرط ہے اس کی طرف حکم منسوب نہیں ہوتا برخلاف تزکیہ کے اور صاحبین نے مزکی کو قیاس کیا ہے احصان کے گواہوں پر جیسے کہ ضامن ہوتا ہے یمین کا گواہ نہ کہ شرط کا جبکہ رجوع کریں یعنی جب گواہی دی دو گواہوں نے کہ اس نے اپنے غلام کی آزادی کو معلق کردیا ہے شرط پر اور دواور گواہوں نے گواہی دی شرط کے موجود ہونے پر تو قاضی نے آزاد ہونے کا فیصلہ کردیا پھر سب نے رجوع کرلیا تو یمین کے گواہ ضامن ہوں گے اس لئے کہ یہ دونوں صاحب علت ہیں۔

تشریح: تزکیہ سے رجوع کرنے والے ضامن ہوں گے: صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو گواہوں نے کسی کے خلاف مال کی گواہی دی اور گواہوں کا تزکیہ کردیا گیا یعنی دواور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ گواہ عادل ہیں تو قاضی نے گواہی کی بناء پر فیصلہ کردیا اور مال مدعی کو سپرد کردیا اس کے بعد تزکیہ کرنے والوں نے اپنے تزکیہ اور تعدیل سے رجوع کرلیا تو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تزکیہ کرنے والے مال کے ضامن ہوں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک تزکیہ کرنے والوں پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ تزکیہ کرنے والوں نے تو گواہوں کی تعریف کی ہے کہ گواہ عادل ہیں کسی پر گواہی نہیں دی ہے جب گواہی نہیں دی تو گواہی سے رجوع بھی نہیں کیا ہے بلکہ تعدیل اور تعریف سے رجوع کیا ہے اور جب گواہی سے رجوع نہیں کیا ہے تو ان پر ضمان بھی نہیں آئے گا۔ اسلئے کہ ضمان گواہی سے رجوع کرنے والے پر ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہے جیسے کہ شہود احصان یعنی چار گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں نے زنا کیا ہے اور پھر چند لوگوں نے گواہی دی کہ یہی آدمی محصن ہے تو زانی کو رجم کردیا گیا اور اس کے بعد احصان ثابت کرنے والوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو ان پر ضمان لازم نہیں ہوتا اسی طرح یہاں پر بھی تزکیہ کرنے والوں پر ضمان لازم نہ ہوگا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ نے تو گواہی کو گواہی بنادیا ہے یعنی قاضی کے فیصلہ کی ایک علت تو گواہوں کی گواہی ہے لیکن گواہوں کی گواہی اس وقت تک کارآمد نہیں ہوتی جب تک ان کا تزکیہ نہ کرایا جائے پس جب تزکیہ کرنے والوں نے ان کا تزکیہ کیا تو گویا کہ انہوں نے گواہی کو کارآمد بنادیا تو تزکیہ کرنے والے علت بعیدہ ہوگئے یعنی علت العلۃ ہوگئے اور حکم
جس طرح منسوب ہوتا ہے علت کی طرف اسی طرح منسوب ہوتا ہے علت العلۃ کی طرف بھی۔ تو تزکیہ سے رجوع کرنا گویا کہ اپنی گواہی سے رجوع کرنا ہے اور گواہی سے رجوع کرنے کی صورت میں گواہوں پر ضمان آتا ہے تو تزکیہ سے رجوع کرنے کی صورت میں تزکیہ کرنے والوں پر ضمان آئے گا۔

لاشاهد الاحصان: صورت مسئلہ یہ ہے کہ چار گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے زنا کیا ہے اور کچھ اور لوگوں نے گواہی

دی کہ زید محصن ہے یعنی شادی شدہ ہے نکاح صحیح کے ساتھ خلوت صحیحہ ثابت ہے۔ تو اس جرم میں زید کو سنگسار کر دیا گیا اور اس کے بعد شہود احصان یعنی جن لوگوں نے زید کے محصن ہونے کی گواہی دی تھی انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ان پر ضمان نہیں آئے گا اس لئے کہ احصان تو شرط محض ہے یعنی احصان ثابت ہونا زنا کیلئے نہ علت ہے اور نہ علت العلۃ ہے اور نہ سبب ہے بلکہ احصان ثابت ہونا حد زنا کیلئے صرف شرط محض ہے اور حکم علت کی طرف یا علت العلۃ کی طرف تو منسوب ہوتا ہے لیکن شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔ یہ صاحبین کے قیاس کا جواب بھی ہو گیا کہ انہوں نے مزکی کو قیاس کیا تھا شاہد الاحصان پر تو اس کا جواب یہ ہو گیا کہ تزکیہ علت العلۃ کے حکم میں ہے اور احصان ثابت ہونا نہ علت ہے اور نہ علت العلۃ ہے بلکہ شرط محض ہے لھذا مزکی کو شاہد الاحصان پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

فائدہ: علت، سبب، اور شرط میں فرق یہ ہے کہ علت حکم کے اندر مؤثر ہوتی ہے۔ سبب تاثیر کے بغیر حکم کی طرف مفضی ہوتا ہے۔ اور شرط نہ حکم کے اندر مؤثر ہوتی ہے اور نہ حکم کی طرف مفضی ہوتی ہے بلکہ حکم کا وجود اس کے وجود پر موقوف ہوتا ہے

(اشرف الہدایہ جلد 10 صفحہ 166)

کما ضمن شاهد اليمين: سابقہ مسئلہ کیلئے نظیر پیش کرتے ہیں۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے اپنے غلام کی آزادی معلق کر دی ہے ایک شرط کے ساتھ یعنی زید نے اپنے غلام سے کہا ہے کہ اگر آپ خالد کے گھر میں داخل ہوئے تو تم آزاد ہو یہ ہے یمین کے گواہ پس اس کے بعد دو اور گواہوں نے گواہی دی کہ شرط موجود ہو گئی ہے یعنی غلام خالد کے گھر میں داخل ہو گیا ہے تو قاضی نے فیصلہ دیدیا کہ زید کا غلام آزاد ہے پھر اس کے بعد سب نے رجوع کر لیا یعنی یمین کے گواہوں نے بھی رجوع کر لیا اور شرط کے وجود کے گواہوں نے بھی رجوع کر لیا تو اس صورت میں ضمان یمین کے گواہوں پر آئے گا اور وجود شرط کے گواہوں پر نہ آئے گا اس لئے کہ یمین کے گواہ حکم کیلئے علت ہیں اور شرط کے گواہ نہ علت ہے اور نہ سبب ہے بلکہ محض شرط ہے اور جب علت موجود ہو تو حکم شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا پس شہود یمین نے علت ثابت کیا ہے اور شہود شرط نے محض شرط ثابت کیا ہے اور حکم علت کی طرف منسوب ہوتا ہے شرط کی طرف منسوب نہیں ہوتا لھذا شہود یمین ضامن ہوں گے اور شہود شرط ضامن نہ ہوں گے۔ جیسے کہ سابقہ مسئلہ میں شہود زنا علت ہے اور شہود احصان شرط محض ہے۔ اور شہود علت پر ضمان ہوتا ہے شہود شرط پر ضمان نہیں ہوتا اسی طرح یہ مسئلہ بھی ہے۔ ☆ واللہ اعلم ☆

ختم شد بفضل اللہ تعالیٰ وعونہ ومنہ۔ بتاریخ ۷ شعبان المعظم ۱۴۲۸ھ

بمطابق ۲۱۔ اگست ۲۰۰۷ء۔ بروز منگل بمقام نورانی مسجد منگورہ سوات علی محمد غفرلہ ولوالدیہ